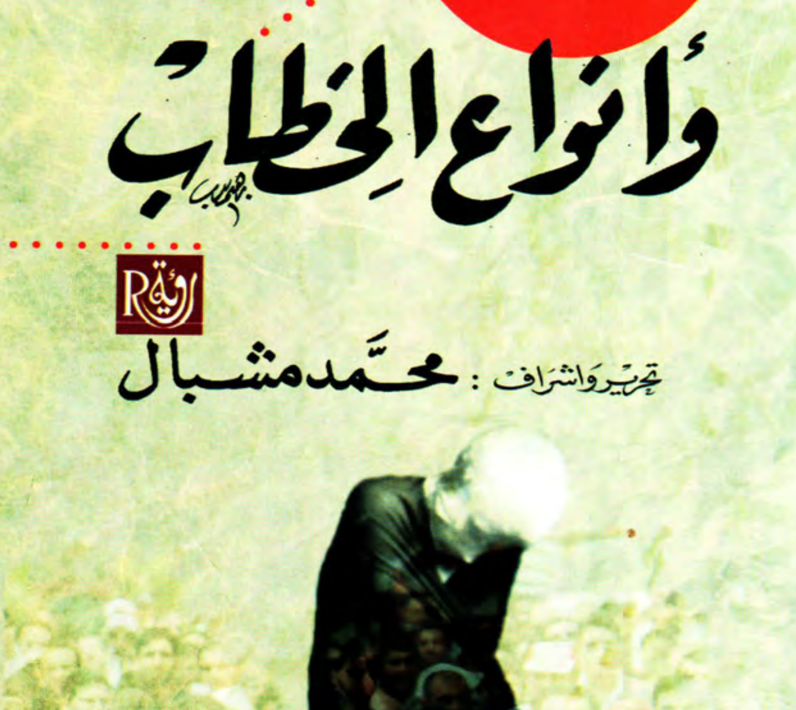
البلاغة وأنواع الخطاب

رؤية

تحرير واشراف : محمد مشبال



البلاغة
وأنواع الخطاب

البلاغة

وأنواع الخطاب

تحرير

محمد مشبال

للنشر والتوزيع

2017

الكتاب : **البلاغة وأنواع الخطاب**
تحرير : **محمد مشبال**
المدير المسؤول : **رضا عوض**
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة : 0122/3529628
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueyapublishing@gmail.com
فاكس : 25754123 (202) +
هاتف : 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**
جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**
الطبعة الأولى : 2017
رقم الإيداع : 2017/5577
الترقيم الدولي : 978-977-499-249-0

مقدمة

إن إخراج البلاغة من دائرة المقولات المجردة القائمة -في المقام الأول- على مبدأي التوصيف والتصنيف لوجوه القول وتقنياته الإقناعية، إلى دائرة تأمَّل الخطابات وتأويلها، يعني أن البلاغة ليست مجرد نظرية تجريدية همّها الأساس بناء فهم نسقي للتواصل بمفهومه الجمالي أو الإقناعي، بل هي أيضًا نظرية في تأويل الخطابات التي تنجز في سياقات ملموسة. ويقتضي ربط البلاغة بالخطابات الملموسة توسيع آفاقها النظرية والإجرائية. وعلى الرغم من أن هذا الربط كان قائمًا في البلاغة القديمة، إذ ارتبطت منذ البدايات بخطابات مخصوصة، إلاّ أنه سرعان ما تصدّع وتصدّعت معه البلاغة التي انحصر دورها في تفتيت الخطابات إلى جملة من المحسنات الأسلوبية المعزولة عن سياقاتها التلفظية؛ بل حتّى مع رأب صدع البلاغة في أواسط القرن العشرين، وعودتها إلى الأساس الحجاجي الذي بنيت عليه قديمًا، فقد ظلّ ارتباطها بالخطابات ثغرة

في ما سمّي بالبلاغة الجديدة؛ فبرلمان لم يراع في تنظيره للحجاج مقتضيات الخطابات؛ إذ إن النصوص التي كان يوردها في مصنفه هي من قبيل الشواهد على نظريته، على الرغم من دعوته لفتح البلاغة وتوسيع مجال انشغالها لتشمل خطابات جديدة مكتوبة ومرئية لم تدخل في حسابات المنظر البلاغي الأول أرسطو الذي بنى بلاغته على الخطابة الشفاهية في عصره.

إن ربط البلاغة بالخطابات ليس أمرًا جديدًا، ومع ذلك فإنه ليس بالأمر الذي كرّسته البلاغة في تاريخها الطويل؛ إذ يمكننا القول إنّ تاريخها هو تاريخ تجاذب الاتصال والانفصال عن الخطابات الحيّة، وإدمانها الانشغال بأجهزتها الداخلية في ما يشبه إعادة إنتاج متواصلة لأدواتها ومقولاتها، غير عابئة – في معظم الأحيان – بما يجري في الخطابات وبما تفرزه من قضايا وأسئلة وخصائص. لقد بنى أرسطو بلاغته التي استقاها من أنواع الخطابة

الحيّة التي كانت في عصره؛ وعلى الرغم من أنّ تأليفه لكتابه كان لغاية تعليمية تتمثل في تلقين الخطباء قواعد إنتاج الخطب البليغة، فإننا نستطيع أن نستدلّ بهذه القواعد على نظرية متماسكة في التنظير لأنواع معينة من الخطاب الحجاجي: الخطاب القضائي والخطاب المشوري والخطاب الاحتفالي. وقد كان حريصًا على إبراز الصلة بين هذه الأنواع الخطابية وبين أنواع الحجج التي تختزل أي خطاب بلاغي (الإيتوس والباتوس واللوجوس)؛ فالإيتوس الذي يعني المظهر الخلقي للخطيب يلائم الخطاب المشوري، والباطوس الذي يعني إثارة انفعالات المستمع لتوجيه أحكامه يلائم الخطاب القضائي. كما أشار إلى التقنيات الحجاجية التي تهيمن في كل نوع خطابي؛ فالتفخيم حجة أكثر ملاءمة للنوع الاحتفالي ما دام يتعلق بأفعال متفق حولها، لا تحتاج من الخطيب سوى إلى إبراز أهميتها أو تأكيدها، بينما تلائم حجة المثال النوع المشوري لأن اتخاذ القرار بشأن المستقبل يعتمد على ما جرى في الماضي، أما القياس المضمر فيلائم النوع القضائي لأن الحكم على ما حدث يحتاج إلى استدلال. وعلى هذا النحو يمنحنا أرسطو أول بلاغة نوعية نسقية في تاريخ هذه المعرفة، على الرغم من أنه لم يكن معنيًا في المقام الأول بتأويل الخطابات. بيد أن بذور هذه البلاغة النوعية ستنسحق وتغيب بعيدًا عن عيون البلاغيين الذين شغلهم على مدى تاريخ طويل التنظير خارج دوائر الخطابات، بما فيهم برلمان الذي كان مهمومًا بإرساء بلاغة جديدة أو جدل جديد أو منطق جديد وعقلانية جديدة، أكثر مما كان مهمومًا بالتفكير في بلاغة تغمس جذورها في خطابات ملموسة.

وعلى الرغم من أن البلاغة لم تقدم نفسها – في أي مرحلة من مراحل تاريخها الطويل بما في ذلك بلاغة أرسطو – بوصفها معرفة نسقية نوعية بمختلف الأجناس التي تنطوي عليها الخطابات الحجاجية أو الأدبية، فإنّ هذا ينبغي ألاّ يصدّنا عن أن نستشرف، في كثير من الدراسات البلاغية، آفاقًا تنظيرية وإجرائية – على غرار ما أشرنا إلى ذلك في بلاغة أرسطو – تصل المقاربة البلاغية بمفهوم النوع الخطابي، على نحو ما صنع مارك أنجنو Marc Angenot 1982 في دراسته للخطاب السجالي الهجائي في فرنسا بين فترتي (1868-1968)؛ ففي الفصل الذي خصّصه لدراسة الصور البلاغية في هذا النوع من أنواع الخطاب السياسي، يقرّ بأنه سيقدّم وصفًا بلاغيًا نوعيًا يقوم على اختيار الصور أو الوجوه التي تبدو له دالّة في سياق النوع وأهدافه؛ أي الصور التي تستدعيها وظيفة هذا النوع الخطابي، التي لا يمكن أن يُلاحظ حضورها في نوع آخر، أو تستخدم فيه على نحو مخصوص، أو لم تُسَمّ من قبل البلاغيين بوصفها سمات أفرزها هذا النوع الخِطابي دون غيره. ولا تكمن أهمية هذه الدراسة للصور الأسلوبية – بالنسبة إلينا – في كونها أعادت اللحمة بين الأسلوب والحجاج، بقدر ما تكمن في مراعاة الباحث لخصائص النوع الخطابي وأهدافه في دراسته للسمات الأسلوبية التي قام باستخراجها، بل في دراسته لمختلف السمات البلاغية الحجاجية التي تصنف عادة خارج دائرة الأسلوب أو فن العبارة. ولم تكن روث أموسي (2010) بعيدة عن هذا الأفق الذي وضع فيه مارك أنجنو مقاربته البلاغية؛ فقد كانت واعية بالمقاربة النوعية التي شكلت جزءًا من تحليلها الحجاجي للخطاب، بناء على أن النوع يوجِّه بالضرورة القراءة؛ تقول: "يندرج الحجاج دائمًا في نمط أو نوع من الخطاب، حتى وإن قام بخرقهما، أو انصهر بشكل

معقد في أكثر من نوع مقرّر. إنّ نوع الخطاب الموصول بالمجتمع الذي يمؤسسه، يحدّد أهدافًا، وأطرًا للتلفظ وتوزيعًا للأدوار الجاهزة." L'argumentation dans le discours, p 23.. إن ما تطلق عليه "الحجاج في الخطاب" الذي تتقاطع فيه حقول عدة ومنها البلاغة القديمة، هو ضرب من التحليل الذي يُراد به – إلى جانب اضطلاعه بتحليل حجاجي دقيق للنصوص المفردة – القبض على متون أوسع لاستخلاص سماتها المميزة؛ على هذا النحو يغدو تحليلها المقترح، ضربًا من التحليل لكيفية اشتغال نوع معين.

إن ربط التحليل البلاغي بمبدأ نوع الخطاب لا يقتصر على هذه التصورات أو المقاربات التي أشرنا إليها؛ فلم نقصد في هذه المقدمة إلى عرض شامل لكل التصورات والمقاربات التي استثمرت هذا المبدأ، بقدر ما كان قصدنا وضع قارئ هذا الكتاب في صميم الإشكال النظري الذي يُفترض أنه شكّل الأساس الذي بنيت عليه الدراسات التي احتوى عليها.

إن التحليل البلاغي الذي نسعى إلى تكريسه في أعمال فرقة "البلاغة وتحليل الخطاب" (مثال: بلاغة النص التراثي. 2010)؛ هو تحليل يتجاوز البلاغة بمفهومها الذي ارتبط عادة بفن العبارة أو بملفوظات معزولة عن سياقها الخطابي؛ حيث تتحوّل البلاغة إلى درس يلقِّن العلم، وليس إلى مقاربة تفاعلية مع الخطابات. إنّ الدراسات التي يضمّها هذا الكتاب إذ تحدد انتماءها للبلاغة، فإنها تصنع ذلك من باب الاجتهاد والبحث عن آفاق جديدة وليس من باب التقليد والترديد.

محمد مشبال

منسق فرقة البلاغة وتحليل الخطاب

كلية الآداب تطوان المغرب – سبتمبر 2015

الفصل

الأول

1

في بلاغة الموعظة الدينية

محمد مشبال

تروم هذه الدراسة إنجاز مقاربة بلاغية حجاجية لنص قديم ينتمي نوعيًا إلى الخطاب الوعظي الديني، قوامها أن الموعظة الدينية خطاب قائم على إثارة الأهواء في المقام الأول؛ وبناء عليه فإن هذه المقاربة تستند إلى مفهوم الباطوس الذي وضع أساسه النظري أرسطو، المتمثل في أن النص الحجاجي يشكّل بلاغته معتمدًا إثارة نوازع وأهواء المخاطَب للتأثير في وجدانه، كما تستفيد مَن امتدادات هذا المفهوم في النظريات اللسانية والتداولية والبلاغية المعاصرة كريستيان بلانتان (Christian Plaintin 2011) ورافاييل ميشيلي (Raphaël Micheli 2004), 2008 وروث أموسي Ruth (Amossy 2010) وباتريك شارودو Patrick Charaudeau (2005). هدف هذه الدراسة تطوير ما سبق أن اصطلحت عليه بالمقاربة البلاغية النوعية[1]؛ وهـي مقاربـة تـروم جعل التحليل

(1) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى الكتب الآتية: بلاغة النادرة (1997) والبلاغة والسرد (2010) وخطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية (2015).

البلاغي لنص ما وصفًا للنوع الذي ينتمي إليه، وتفسيرًا لآليات اشتغاله في النص المتعيّن.

التشكيل الخطابي للأهواء في موعظة "ألا تبكون"[1] للحسن البصري

تستمد الموعظة الدينية بلاغتها من ارتباطها بمقام تخاطبي يقوم على أنّ الخطيب يتوجّه إلى مخاطَب وُضع في موضع "الغافل المقصّر فيما يجب عليه"[2]؛ هذا المقام التواصلي لا يقوم على الإقناع بدعوى الخطيب، ما دام المخاطَب غير منكرٍ لهذه الدعوى، ولكنه يقوم على تذكيره بها، لأنه غفل عنها وقصّر في العمل بها؛ لأجل ذلك كان على الخطيب أن يحمل مخاطَبه على الانتقال من موضع الغفلة والتقصير

(1) أوردها عبد الله بن الجوزي في كتابه بحر الدموع، ص 60-62. ولا يعنينا ما يمكن أن يكون قد لحق النص الأصلي من تغييرات صغيرة أو كبيرة لأسباب مختلفة منها تحول الأخبار إلى بضاعة رائجة على أفواه القصّاص الذين قد تنفتح شهيتهم على التزيّد.

(2) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 43.

إلى موضع العمل بالواجبات الملقاة على عاتقه، ولكي تتحقق هذه الوظيفة العملية، أي نقل المخاطَب من حيز الإيمان القلبي إلى حيز الممارسة الفعلية، انخرط الخطيب في حجاج عاطفي؛ فإثارة أهواء المخاطَب أو نقله من حالة نفسية إلى حالة أخرى هو السبيل للتأثير فيه وحمله على العمل بما يؤمن به. فقد انخرط الواعظ في إستراتيجية خطابية تقوم على نقل المستمع من الإحساس بالدّعة والطمأنينة في الحالة التي يعيشها إلى الإحساس بالأذى الذي قد يلحقه إن هو لم يمتثل لما يوجِّهه إليه الخطاب. بيد أن هذه الموعظة في حقيقة الأمر لا توجّه مستمعيها لإنجاز فعل اجتماعي ما أو للاضطلاع بحكم ما في قضية متنازع حولها أو لتقييم أمر ما استحسانًا أو استهجانًا؛ فغرضها البلاغي ينحصر في إثارة خوف المستمع من الله؛ يصبح هنا التخويف وسيلة لترسيخ الخوف بمعناه الديني وجعله سلوكًا يوميًا أو طقسًا من طقوس العبادة في حياة الناس؛ وكأن الواعظ يريد أن يحوّل مستمعيه إلى جماعة من الخائفين الذين تملكهم بكاء دائم. إن بلاغة الوعظ الديني هنا لا تؤسس أفعالاً اجتماعية ولا تدعو الإنسان للانخراط في تدبير حياته وحل شؤون دنياه، بل تؤسس أفعالاً دينية خالصة وتدعو الإنسان للانسحاب من المجتمع الذي يعيش فيه والانغماس في توق دائم إلى العالم الآخر. إننا بإزاء بلاغة نقيضة للبلاغة التي ارتبطت منذ القدم بوجود الإنسان في هذا العالم، وبنشاطه الحيوي الذي يحدد هويته الاجتماعية والسياسية والقانونية.

(أ) إستراتيجيات الخطبة الدينية الوعظية

1- إستراتيجية الدعوة إلى البكاء

ملفوظات البكاء

وهي إستراتيجية تحث المستمع على الانخراط في البكاء خوفًا من الله وتوقًا إليه؛ إذ تكرر لفظ البكاء في النص سبع عشرة مرة؛ وقد جاء – باستثناء مرة واحدة – في صيغة فعلية (صيغة الماضي والمضارع) إما لوصف حالة البكاء، وإما للتحريض على فعل البكاء:

بكى [...] وبكى [...] ألا تبكون [...] ألا من بكى [...] ألا تبكون [...] ألا تبكون [...]، ألا وإن من بكى [...] ألا تبكون [...] ألا وإنّ من بكى [...]. ثم بكى [...] فبكت [...] تبكي عليه، وبكيت لبكائها [...] يبكي [...] يبكي [...] يبكي[...].

2- إستراتيجية الدعوة إلى الخوف من الله

وهي إستراتيجية لا تنفصل عن سابقتها؛ ومن مظاهرها في النص الخوف من النار، والخوف من العطش؛ بناء على أن النار والعطش فعلان من أفعال الله التي تظهر قدرته وعقابه للبشر.

ملفوظات الخوف

وهي ملفوظات تحيل إلى الخوف بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة:

الإحالة المباشرة؛ حيث توجد ملفوظات تحتوي على ألفاظ تشير بشكل صريح إلى معنى الخوف، سواء أذكر الخوف لفظًا أم أضمر في التركيب ودلّ عليه السياق من قبيل ما يأتي: ألا تبكون خوفًا من النار؟ ألا من بكى خوفًا من النار نجاه الله منها [...]؟ ألا تبكون عطشًا إلى الله [...] ألا تبكون من عطش يوم القيامة؟ ألا وإنّ من بكى من خوف عطش ذلك اليوم [...].

الإحالة غير المباشرة؛ حيث توجد ملفوظات لا تحتوي على ألفاظ تدلّ على الخوف صراحة ولا تضمرها في التركيب، ولكنها تستخدم تعابير تدلّ على الخوف وتصف الأفعال الداعية إليه: يوم يحشر الخلائق وقد ركبت شفاههم ولم يجدوا ماء [...]/ يوم يجرّ الخلائق بالسلاسل والأغلال.

3- إستراتيجية الدعوة إلى حب الموت والزهد في الدنيا

وهي إستراتيجية خطابية تتضافر مع سابقتيها في خطاب الوعظ الديني؛ فالبكاء الذي ينخرط فيه المستمع يترتب على الخوف من الله والتوق إليه في الوقت نفسه؛ فالخائف من الله توّاق إليه، وكلا الفعلين يؤديان بالمستمع إلى البكاء بوصفه فعلاً ينمّ على خضوعه المطلق لسلطة الله عليه، وعلى استعداده للتخلي عن مباهج الدنيا والتوق إلى الآخرة:

ألا تبكون شوقًا إلى الله. ألا تبكون عطشًا إلى الله، ألا وإن من بكى شوقًا إلى الله، لم يحرم من النظر غدًا إلى الله إن اجتلى بالرحمة، واطّلع بالمغفرة، واشتدّ غضبه على العاصي./ إلهي، قد سئمت

الحياة شوقًا ورجاءً فيك./ حبي فيه وحرصي على لقائه بسطني. أتراه يعذبني وأنا أحبه؟

(ب) أدوات تشكيل الأهواء في النص

إذا كان الواعظ قد وجّه خطابه في المقام الأول -كما رأينا- إلى استدعاء أهواء المستمعين المتمثلة أساسًا في إثارة خوفهم من الله وشوقهم إليه، فإنّ الوسائل اللغوية والأسلوبية والخِطابية المعتمدة في بناء الإستراتيجية البلاغية العاطفية للموعظة، تنوعّت بين التعبير المباشر والصريح، وبين التعبير الموحي. وفي ما يأتي سنعمل على إبراز هذه الوسائل الخِطابية التي شكّلت الأهواء المهيمنة في نص الموعظة: الخوف من الله والشوق إليه.

ب-1 التقديم المباشر للأهواء

ب- 1-1 سرد مواقف مثيرة للأهواء (سرد حكاية مثيرة)

تضمنت الموعظة حكاية شغلت معظم مساحة النص؛ إذ سرد الواعظ على مستمعيه حكاية تمثِّل ما يمكن أن يصنعه بالإنسان شعورُه بالخوف من الله وشوقُه إليه؛ هذا التمثيل السردي الدرامي وظيفتُه إثارة أهواء المستمعين ودفعهم إلى الاندماج في الحكاية المروية، والانصهار النفسي في موقفها. فدعوة الواعظ مستمعيه للتعبير عن خوفهم بالانخراط في البكاء والتخلِّي عن فتنة الحياة، اقتضت منه الاستشهاد بحكاية واقعية ذات شخصيات ووقائع ملموسة وموقف مثير للمشاعر؛ حكاية كان شاهدًا عليها بنفسه.

وظيفة السرد هنا الاستدلال على دعواه بضرورة الخوف والشوق إلى الله وبثّهما في نفوس المستمعين؛ تضطلع الحكاية هنا بنقل الدعوى إلى المتلقي في مجلس الوعظ لحثّه على العمل بها؛ وظيفة الحكاية الاستدلالية والعاطفية خلق الفعل عند المستمع.

ب- 1- 2 إظهار الذات متأثرة

وهو شكل من أشكال حضور الذات أو الإيتوس في الخطاب. ويقتضي السياق النوعي للموعظة الدينية أن تشكّل الذات الواعظة صورتها وفق قواعد سياق خطابي عاطفي يتسم بالخضوع المطلق لإرادة الله وسلطانه؛ فقد حرص الواعظ على الظهور بمظهر الشخص المفعم بمشاعر الخوف من الله والشوق إلى لقائه؛ وهي المشاعر التي تنزع المواعظ الدينية إلى خلقها في نفوس المستمعين. فانخراطه في البكاء في حضور مستمعيه في أثناء إلقائه لموعظته، أو في الحكاية التي رواها لهم، هو وسيلة لجعل المستمع ينخرط تلقائيًا في البكاء من دون تفكير أو تدبّر. يتداخل الإيتوس هنا بالباتوس؛ فأن يظهر الخطيب منفعلاً لا يعني سوى سعيه إلى تحريك انفعالات المستمع.

ب-1-3 إظهار أشخاص متأثرين

فالواعظ لا يكتفي في بناء إستراتيجيته الخطابية العاطفية، بأن يَظهر هو نفسُه بالمظهر المتأثر بالموقف العاطفي المسرود، أو أن يظهر بمظهر الخائف فعليًا، بل حرص على إظهار أشخاص في حالات تأثّر فعلي؛ أشخاص يبكون ويتألمون ويرتعشون ويسقطون خوفًا.

لعلّ التمثيل الخِطابي لمثل هذه الحالات أن يثير في نفوس المستمعين حالات مماثلة: "فصاح الفتى صيحة ظننت أنه قد انشق قلبه، ثم خرّ مغشيًّا عليه، فجعلت تبكي عليه [...] وجعل يبكي وينادي: أواه أواه، إن لم أنجُ غدًا من عذاب الله، ولم يزل يبكي حتى غشي عليه، وسقط على الأرض، فدنت منه أمه، فلمسته بيدها، فإذا هو ميّت رحمه الله. فجعلت تبكي وتقول: يا ضيغماه، يا قتيل مولاه. ولم تزل كذلك حتى صاحت صيحة عظيمة، ووقعت في الأرض، قال: فحرّكتها، فإذا هي قد ماتت. رحمة الله عليه وعليها، ورحمنا أجمعين".

ب- 1-4 تفخيم الأفعال المثيرة

وإذا كان إظهار أشخاص في حالات نفسية وعاطفية وسيلة من الوسائل الخطابية التي يمكنها أن تثير انفعالات المستمعين، فإنّ كيفيات هذا الإظهار أو الوسائل الأسلوبية التي تحقّق بها في النص، تسهم أيضًا في استدعاء الأهواء؛ فقد سرد الواعظ تلك الأفعال المثيرة ووصفها على نحو درامي متجاوز للحد المألوف والمعقول؛ ففي الموعظة تمثيلٌ سردي درامي لحالة الخوف من عذاب الآخرة والشوق إلى الله، تمثيلٌ قائم على تفخيم الشعور بالخوف الذي تجلّى في أفعال ارتقت من الصياح والبكاء الشديد إلى فقدان الوعي والسقوط على الأرض ثم الموت. ومن مظاهر تفخيم هذا الفعل والزيادة في دراميته تكرار حدوثه مرتين. كما يمكننا رصد التفخيم في استعماله لحروف النّدبة ولألفاظ التوجّع التي تعبر عن شدة

الشعور بالخوف من عذاب الآخرة: "واويلاهِ إذا لم يرو عطشي [...] أواهأواه، إن لم أنج غدًا من عذاب الله". ومن الأشكال اللغوية والخِطابية الأخرى التي أسهمت في تشكيل التفخيم التَّكرار اللافت لصيغة الاستفهام الإنكاري: "ألا تبكون؟".

ب-1-5 العواقب أو الحجاج بالنتائج

تقوم مجموعة من الملفوظات العاطفية المثيرة للرغبة والرهبة على إظهار العواقب أو النتائج سواء أكانت إيجابية أم سلبية؛ وهي من الحجج التي صاغها النص للترغيب في الموت والترهيب من عذاب يوم القيامة؛ يرغّب في الموت لأنه سيتيح اللقاء بالله أرحم الراحمين، ويرهّب من النار للنجاة منها يوم العقاب. يحاجج الواعظ هنا بالنتائج الإيجابية التي سيجنيها كلٌّ من الراغب في الموت والخائف من النار.

إذا كانت هذه الوسائل الخِطابية مؤشرات صريحة على الأهواء التي رام الواعظ إثارتها في نفوس مستمعيه، فإنه من جهة أخرى لجأ إلى وَسائل خِطابية (لغوية وأسلوبية) خفية وموحية لإنجاز الوظيفة ذاتها.

ب-2 الإيحاء بالأهواء

ويمكن رصده في أسلوب التّكرار سواء لصيغة الاستفهام الاستنكاري أو لفعل البكاء، وفي كثافة حضور أسلوب النداء، وفي غيرها من الأساليب التي تحتاج منّا إلى تقصٍّ أدق وأشمل لا نريد

الاضطلاع به هنا؛ لأنها لا تنفصل عن الوسائل الخِطابية الصريحة التي وقفنا عليها أعلاه.

تركيب

1- أظهر التحليل البلاغي لهذا النص أنّ الموعظة الدينية نوع خطابي يعتمد في تواصله مع المخاطَب على التأثير العاطفي؛ لأنّه لا سبيل في هذا النوع الخطابي الذي يقوم على دعوى متفق عليها بين المسلمين ويتوجه إلى عامة الناس، إلاّ إثارة أهوائهم والتحكم في إرادتهم لأجل توجيه أفعالهم الدينية وجعلهم يتجهون بكل كيانهم نحو الله والعالم الآخر والتخلي عن عالمهم الوهمي الذي يعيشون فيه.

2- تقوم بلاغة الموعظة الدينية على مجموعة من الإستراتيجيات والوسائل الخطابية المشكِّلة للأهواء، سواء أكانت وسائل صريحة أم موحية.

3- اعتمد الواعظ في بناء حجاجه العاطفي على اتفاق ضمني بينه وبين المخاطَب على جملة من الأفكار المتعلقة بزوال الدنيا وبقاء الآخرة؛ وهي أفكار سائدة في الثقافة العربية الإسلامية وتشكل جزءًا من المتخيل الديني الإسلامي للمستمعين، وإن دخلت عليها عناصر من الثقافة المسيحية[1].

(1) محمد العمري، مرجع مذكور، ص 45.

4- ما تنطوي عليه الموعظة من مظاهر التزيّد والمبالغة المفرطة تكشف توجّه هذا النوع من الخطاب إلى مستمع مستعد للتسليم المطلق بما يُلقيه الخطيب على مسامعه؛ فقد أسلم قياده إليه منذ اللحظة التي قرّر فيها الجلوس إليه. لا مجال لاستخدام العقل في مقام وجداني وعقدي تنتعش فيه الأهواء وتندفع بلا هوادة.

نص الموعظة "ألا تبكون"

جلس الحسن البصري ذات يوم يعظ الناس، فجعلوا يزدحمون عليه ليقربوا منه، فأقبل عليهم، وقال: يا إخواني، تزدحمون عليّ لتقربوا مني؟ فكيف بكم غدًا في القيامة إذا قرّبت مجالس المتقين، وأبعدت مجالس الظالمين، وقيل للمخففين جوزوا، وللمثقلين حطوا؟ فيا ليت شعري: أمع المثقلين أحط، أم مع المخفين أجوز؟ ثم بكى حتى غشي عليه، وبكى من حوله، فأقبل عليهم وناداهم، يا إخواني، ألا تبكون خوفًا من النار؟ ألا من بكى خوفًا من النار نجاه الله منها يوم يجرّ الخلائق بالسلاسل والأغلال. يا إخواني، ألا تبكون شوقًا إلى الله. ألا تبكون عطشًا إلى الله، ألا وإن من بكى شوقًا إلى الله، لم يحرم من النظر غدا إلى الله إن اجتلى بالرحمة، واطّلع بالمغفرة، واشتدّ غضبه على العاصي.

يا إخواني، ألا تبكون من عطش يوم القيامة؟ يوم يحشر الخلائق وقد ركبت شفاههم، ولم يجدوا ماء إلا حوض المصطفى

ﷺ، فيُشرب قوم، ويمنع آخرون. ألا وإنّ من بكى من خوف عطش ذلك اليوم سقاه الله من عيون الفردوس.

ثم نادى الحسن رضي الله عنه: واويلاه إذا لم يرو عطشي يوم القيامة من حوض المصطفى صلى الله عليه وسلم.

ثم بكى وجعل يقول: والله لقد مررت ذات يوم بامرأة من المتعبدات، وهي تقول: إلهي، قد سئمت الحياة شوقًا ورجاء فيك. فقلت لها: يا هذه، أتراك على يقين من عملك؟ فقالت: حبي فيه وحرصي على لقائه بسطني. أتراه يعذبني وأنا أحبه؟

فبينما أنا كذلك أخاطبها، إذ مرّ بي صغير من بعض أهلي، فأخذته في ذراعي، وضممته إلى صدري، ثم قبلته. فقالت لي: أتحب هذا الصبي؟ قلت: نعم. قال: فبكت، وقالت: لو يعلم الله الخلائق ما يستقبلون غدًا، ما قرّت أعينهم، ولا التذّت قلوبهم بشيء من الدنيا أبدًا.

قال: فبينما أنا كذلك، إذ أقبل ولد لها يقال له: "ضيغم"، فقالت: يا ضيغم، أتراني أراك غدًا يوم القيامة في المحشر أو يحال بيني وبينك؟ قال: فصاح الفتى صيحة ظننت أنه قد انشق قلبه، ثم خرّ مغشيًّا عليه، فجعلت تبكي عليه، وبكيت لبكائها.

فلما أفاق من غشيته، قالت له: يا ضيغم، قال لها: لبيك يا أماه. قالت: أتحب الموت؟ قال: نعم. قالت: لم يا بنيّ؟ قال: لأصير إلى من هو خير منك، وهو أرحم الراحمين، إلى من غذاني في ظلمة

أحشائك، وأخرجني من أضيق المسالك، ولو شاء لأماتني عند الخروج من ضيق ذلك المسلك حتى تموتي أنت من شدة أوجاعك، لكنه برحمته ولطفه، سهّل عليّ وعليك ذلك. أما سمعته عز وجل يقول: ﴿ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٤٩ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ ۝٥٠ ﴾ (سورة الحجر 49-50). وجعل يبكي وينادي: أواه أواه، إن لم أنجُ غدًا من عذاب الله، ولم يزل يبكي حتى غشي عليه، وسقط على الأرض، فدنت منه أمه، فلمسته بيدها، فإذا هو ميّت رحمه الله. فجعلت تبكي وتقول: يا ضيغماه، يا قتيل مولاه. ولم تزل كذلك حتى صاحت صيحة عظيمة، ووقعت في الأرض، قال: فحرّكتها، فإذا هي قد ماتت. رحمة الله عليه وعليها، ورحمنا أجمعين.

المصادر والمراجع

- في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية.. الخطابة في القرن الأول نموذجًا، محمد العمري، أفريقيا الشرق،2002 (1985).
- بحر الدموع، أبي الفرج بن الجوزي، قسم التحقيق دار الصحابة للتراث، طانطا، ط1. 1992.

الفصل الثاني

2

بلاغة التوقيعات

حسن بنيخلف

التقديم

من أنماط النثر العربي القديم نمط تليد تُذيل به أصناف من الرسائل وتوقع، ولهذا جُمعت نصوصه تحت اسم (التوقيعات)؛ وكانت الغاية منها الفصل في تظلمات الأفراد والجماعات، معززة بالحجج والبلاغات، ومتحرية الصواب والعدل في الأحكام والقرارات.

إن التوقيعات ظل من ظلال الرسائل، وأثر من آثارها؛ إنها الجواب الشافي لمن شكا واستجار، والرد الكافي على من جار وتجبر؛ كلام بليغ يقيم بسحره صروح العدل التي هدتها معاول الظلم والفساد.

تكتنف التوقيعاتِ غيومُ السياسة وتدابيرها؛ غير أن هذه الغيوم تعجز عن حجب زينتها الآسرة، وبلاغتها الغامرة؛ ولهذا سرعان ما تنقشع الغيوم وتتلاشى، فيبسط نور التوقيعات شعاعه

مختلبًا العقول والقلوب، وتُنسخ التوقيعات، وتُتَدارس بلاغتها، إذ «كان جعفر بليغًا كاتبًا، وكان إذا وقع نُسِخت توقيعاته، وتُدورِست بلاغاته»[1].

تلقفتها الأيادي، وفدتها بالدنانير لتستمتع بجمال كلماتها وعباراتها وصورها، وقد امتزجت بأنغام تصدح مثلاً ومبادئ وأخلاقًا «حتى قيل إنها كانت تباع كل قصة منها بدينار»[2]. كما تناولتها الأقلام تتفحصها لغة واصطلاحًا، وتتعقبها أمصارًا وأزمانًا، وتستقصيها وظائف وأدوارًا.

---

(1) كتاب الوزراء والكتاب لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1357 - 1938، ص 204.

(2) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدِي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1425 هـ - 2005 م، ص 227.

أما الأجيال فتوارثتها لتنهل من حكمها وأمثالها، وتتشبع بقيمها: قيم العدل والإنصاف، ومبادئ الصدق والوفاء؛ إنها قيم تدثرت بأجمل العبارات لتدل على أغنى المعاني وأفيدها، ولتخلف في النفوس أعظم الآثار وأبلغها. ولهذا كانت دائرة التوقيعات أوسع مما يخطه قلم الإمتاع، أو يحده غرض الإخبار، إذ تكبر الدائرة وتنداح لتشمل مظاهر الإقناع؛ وهذا مما غفلت عنه أغلب الدراسات في غمرة الانبهار بكلام التوقيعات الساحر، معرضة عن فصها الباهر، حيث الحجاج ينافح ويكابر، مصححًا ومقومًا ما شذ أو انحرف من المواقف والسلوكات والفِكَر.

سنسعى، إذن، إلى أن نقرأ التوقيعات من منظور بلاغي؛ وهو المنظور الذي ينتصر للحجاج إيمانًا منا بأن التوقيعات لم تخطَّ لتضطلع، فقط، بأداء وظائف الإخبار أو التواصل أو الإمتاع، وإنما لتخوض معركة الحجاج، تأثيرًا وإقناعًا لمخاطبين لا يستميلهم ولا يقنعهم إلا حسن التعليل وجمال التدليل على الآراء السديدة، والسلوكات النبيلة، والمواقف الصائبة، وقد صيغت في عبارات موجزة، وصور مؤثرة.

وهكذا سنتناول ماهية التوقيعات وطبيعتها من حيث كونها نصوصًا وخطابات، أو أنواعًا وأنماطًا؛ كما سنعرض لتجليات الحجاج وأدلته من خلال التركيز على لغة التوقيعات، وصورها، وقيمها؛ فضلاً عما تتضمنه من اقتباسات متنوعة: من القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر، والأمثال، والحكم؛ هدفنا من

ذلك كله إبراز سمة التوقيعات الحجاجية، وبيان مظاهرها وآلياتها ووظائفها.

1 - ماهية التوقيعات

نشير، بادئ ذي بدء، إلى أن موضوع الحجاج لم يكن غائبًا عن أذهان القدامى من حيث كونه شكلاً ومضمونًا أدبيًا، وذلك عندما تحدثوا عن الاستشهاد والاحتجاج والحجاج في الشعر والنثر، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني عن التمثيل: «وإن كان حجاجًا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[1]. وعند ابن وهب الكاتب يصبح الاحتجاج صنفًا من أصناف المنثور، يقول ابن وهب: «فأما المنثور فليس يخلو من أن يكون خطابة، أو ترسلاً، أو احتجاجًا، أو حديثًا، ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يُستعمل فيه»[2]. والاحتجاج هو «أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول والحجة على صحته»[3]. ويركز أبو القاسم الإشبيلي، في حديثه عن التوقيع، على معطيين يتعلقان بطبيعته

---

(1) أسرار البلاغة، الإمام عبد القاهر الجرجاني، صححها: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1402 هـ - 1982 م، ص 94.

(2) البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، الطبعة الأولى 1969 م، ص 150.

(3) كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال الحسن العسكري، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1401 هـ - 1981 م، ص 470.

وسماته، يقول أبو القاسم: «وهذا النوع من الكلام مما عدلوا فيه عن التطويل والتكرار إلى الإيجاز والاختصار»[1].

كما يجب أن نُذكر، في هذا الإطار، بـ (المشروع الأدبي) الذي كان جعفر بن يحيى قد طرحه عندما خاطب كتابه قائلاً: «(إذا استطعتم أن تكون كتبكم كالتوقيعات فافعلوا) يريد بذلك حضهم على الإيجاز والاختصار»[2]؛ وهو مشروع لا يهدف إلى خلق جنس أدبي جديد، وإنما الدعوة إلى المشاركة في تحويل وتطوير جنس أدبي قائم (الكتب/ الرسائل) ليتماهى مع التوقيعات إيجازًا واختصارًا، وذلك بالنظر إلى ما لهذه السمة الأسلوبية من قدرة على الجذب والإبهار والتأثير، علمًا بأن جعفرًا كان واعيًا بما يحف هذا المشروع من صعاب وعوائق، ولهذا قيد إنجازه بشرط الاستطاعة، أي أن يستوفي الكاتب شرط القدرة اللغوية والأدبية المطلوب.

---

(1) إحكام صنعة الكلام لذي الوزارتين أبي القاسم محمد بن عبد الغفور الإشبيلي الأندلسي، تحقيق: رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1966، ص 160.

(2) أدب الكتاب، أبو بكر الصولي، عني بتصحيحه: محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، 1341، ص 134 و 228.

● جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي هو وزير هارون الرشيد، غير أن هذا الأخير تغير على جعفر وعلى البرامكة كلهم آخر الأمر، وقتل هارون الرشيد جعفرًا سنة 187 هـ. انظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1367 هـ - 1948 م، 1/ 292 - 296 - 300.

ويبدو أن مشروع جعفر الأدبي لم يلق إلا استجابة محدودة، إذ لم تستحل الرسائل إلى توقيعات، كما أن التوقيعات لم تتمكن من زحزحة الرسائل عن موقعها، فحافظت الرسائل على هيمنتها وخصائصها البارزة، ومنها مزاوجتها، أسلوبيًا، بين التطويل والاختصار، أو الإطناب والإيجاز.

ونظر، حديثًا، شوقي ضيف إلى التوقيعات، فتناول نوعها وأصولها ومضامينها، وخلص إلى أنها «عبارات موجزة بليغة، تعود ملوك الفرس ووزراؤهم أن يوقعوا بها على ما يقدم إليهم من تظلمات الأفراد في الرعية وشكاواهم، وحاكاهم خلفاء بني العباس ووزراؤهم في هذا الصنيع»[1]. ومعنى هذا أن التوقيعات لا ترقى - حسب شوقي ضيف - إلى مرتبة النصوص، إذ لا تعدو أن تكون عبارات من أبرز سماتها الإيجاز والتأثير؛ وهي ذات أصول فارسية، كما لم يتعرف إليها الخلفاء والوزراء العباسيون إلا من خلال المحاكاة والتقليد، وإن تدوولت - كما هو معلوم - قبل العصر العباسي، وقد كانت تضطلع بنفس الأدوار والوظائف. أما صالح بن رمضان، فالتوقيع عنده «مصطلح خاص يطلق على الرد يكتبه الخليفة أو القاضي أو الوالي في ذيل الرقعة التي تتضمن قصة ترفع إليه»[2].

(1) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط 2، ص 489.

(2) الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائية)، صالح بن رمضان، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001، ص 109.

إذا كانت التوقيعات مجرد عبارات أو جمل أو ردود أو نوع من الكلام الموجز البليغ؛ فإنه سيصعب الحديث عنها باعتبارها نصوصًا تشكل جنسًا أو نوعًا أدبيًا مخصوصًا ومستقلاً عن غيره من الأجناس لأسباب كثيرة منها:

أ - طبيعتها المركبة إذ تسهم في بنائها خطابات ونصوص متعددة (الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية، الأمثال والحكم...).

ب - ارتباطها، وجودًا وعدمًا، بأنواع مخصوصة من الرسائل (رسائل الشكوى والتظلم)، أو ما يقوم مقامها مما يسمى بـ(القصص)؛ وهو الأمر الذي يعني أنها ستخضع لسياقات نصية ومقامات خطابية متعددة؛ إضافة إلى أن اسم التوقيعات نفسه علامة على ذلك الارتباط ودليل لكون التوقيع لا يعدو أن يكون، من منظور ضيق، إلا عنصرًا أو مكونًا من مكونات القصة إذ «يوقع الرئيس في القصة بما يجب فيها، ويذكر المعاني التي يأمر بها، ولم يكن للكُتَّاب في ذلك الأمر شيء أكثر من أن يكتبوا تلك الجملة من التوقيع ألفاظًا تشرحها، ويقرب من العامة فهمها، ولا تخرجها عن معنى قصد الرئيس»[1].

يصبح التوقيع كلمات يذيِّل بها الرئيس - خليفة كان، أو أميرًا، أو وزيرًا، أو قاضيًا - قصة من القصص، ومن دون أن يكون للكتاب الحق في تغيير توقيع الرئيس، جوهرًا وقصدًا. و«قد سموا

(1) كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري، ص 210.

الشكاوى والظلامات بالقصص لما تحكي من قصة الشاكي وظلامته، وسموها بالرقاع تشبيهًا لها برقاع الثياب»[1].

لن نعتبر التوقيعات نصوصًا تشكل جنسًا أدبيًا مخصوصًا، إذ على الرغم مما حققته من تراكمات، وما استندت إليه من مكونات ومعايير، فإنها لم ترقَ إلى مستوى أجناس النثر المعروفة؛ ولهذا نعدها نمطًا من الأنماط الأدبية المتفرعة عن الرسائل الديوانية، علمًا بأن شوقي ضيف كان قد أدرج الرسائل الديوانية والعهود والوصايا والتوقيعات في مبحث واحد[2].

إن التوقيعات نصوص ملحقة بنص الرسالة/ القصة لتجيب عما ورد في هذه الأخيرة من تظلمات ومطالب؛ ولهذا يمكن اعتبارها أجوبة وردودًا على أنواع من الرسائل؛ وهي الردود التي تعاتب الموقع لهم، أو تقوم محتويات الرسائل، أو تدعم مقاصدها العامة. ولهذا سيكون من غير الملائم أن ندرس التوقيعات من دون أن نستحضر بعض النصوص النثرية الموازية - أو أن نستحضر، على الأقل، مضامينها - المتمثلة في القصص، أو في رسائل الشكوى والاستعطاف والاعتذار؛ وهي التي تشكل - من المنظور البلاغي والتداولي - سياقات كل توقيع ومقاماته، إذ يحاول الشاكي من خلالها إيصال مظلمته إلى الخليفة أو الوالي، وإقناعه بعدالة قضيته. ولهذا نعتبر التوقيعات نصوصًا وخطابات تنبني على الحجاج

(1) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 489.
(2) يراجع كتابه: العصر العباسي الأول، ص 465.

بوصفه «تقنيات وآليات خطابية موجهة إلى إقناع المتلقي والتأثير فيه»[1]؛ أي أن التوقيع يستحيل إلى خطاب حجاجي يهدف إلى التأثير في الموقع له أو إقناعه، وذلك من خلال استمالته، أو تغيير قناعاته، أو تعديل مواقفه وسلوكاته[2]. وبهذا نبتعد عن الأساليب القهرية القائمة على الإلزام أو الضغط أو التضييق، والمنافية لقيم الحوار والإقناع والاقتناع؛ ونتسلح بدلاً منها بأسلوب الحجاج الهادف إلى التأثير في المخاطب، وتغيير قناعاته أو موقفه بواسطة خطاب يوجه إليه، والذي يتوخى نيل استجابة العقول بدلاً من أن يفرض صاحبه إرادته على المخاطب بالضغط أو الترويض[3].

---

(1) النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طوروس، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1426 - 2005، ص 14.

(2) انظر هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية (نحو نموذج سيميائي لتحليل النص)، ترجمة وتعليق: محمد العمري، أفريقيا الشرق، 1999، ص 24. ويقول هنريش بليث في هذا الإطار: «كل نص هو بشكل ما "بلاغة"، أي أنه يمتلك وظيفة تأثيرية». ويرى أبو بكر العزاوي «أن الألفاظ والأقوال والعبارات التي نستعملها وننتجها في حياتنا اليومية لها طابع حجاجي واضح، ولها قوة حجاجية بارزة تسعى من خلالها إلى التأثير في المتلقي، وإلى دفعه إلى تبني رأي ما، أو الاستجابة لطلب معين، أو اتخاذ موقف ما من قضية من القضايا، أو إلى تغيير آرائه ومواقفه بشكل عام»، اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، الطبعة الأولى، 1426 ـ 2006، ص 133.

(3) انظر: Perelman(Chaïm), L'Empire rhétorique (rhétorique et argumentation),LibrairiePhilosophique , J. Vrin, Paris, 2009, p.29.

إن التوقيع خطاب مؤثر ومقنع، خطاب يستند إلى آليات لغوية وبلاغية ومنطقية قصد تحقيق أغراضه ووظائفه التأثيرية والإقناعية. وبهذا يستطيع التوقيع أن يحلق في آفاق الأدب والبلاغة، وهو متحرر من قيود السياسة التي تحيله إلى خطابات رسمية مشحونة بقرارات إدارية تقتضي التنفيذ العاجل. فما هي المظاهر الدالة على حجاجية التوقيعات؟ وهل من الممكن رصدها نصيًا؟

2 - حجاجية التوقيعات

تعكس سمةَ التوقيعات الحجاجية مجموعةٌ من العناصر والمعطيات المعجمية والأسلوبية والدلالية من أبرزها:

أ - **دلالة المصطلح**: تشير المعاجم اللغوية إلى أن التوقيع «مأخوذ من توقيع الدَّبَر ظهرَ البعير، فكأن الموقع في الكتاب يؤثر في الأمر الذي كُتِبَ الكتابُ فيه ما يؤكده ويوجبه»[1]؛ وهذه الدلالة من دلالات مصطلح التوقيع هي الدلالة التي نميل إليها ونرجحها، وكأن لفظة التوقيع قد اشتقت من وظيفته التأثيرية؛ ولهذا نجد أبا بكر الصولي يقول متحدثًا عن مصطلح التوقيع: «وحقه في اللغة التأثير القليل الخفيف يقال دَفُّ هذه الناقة موقعٌ إذا أثرت فيه حبال الأحمال - والدف الجنب - تأثيرًا خفيفًا»[2]؛ ومعنى هذا أن دلالات المصطلح نفسها تدعم حجاجية التوقيعات وتزكيها.

---

(1) لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 15 / 420.

(2) أدب الكتاب، أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، ص 124.

ب - **المعجم والتراكيب**: يفترض في نصوص التوقيعات أن تستند إلى أساس لغوي وأسلوبي قادر على إمتاع المخاطبين والتأثير فيهم، أو إقناعهم حسب ما يقتضيه مقام القول ومقاصده. ولا شك في أن مفردات التوقيعات وتراكيبها - المنتقاة والمستوفية لشروط الدقة، والقوة، والعمق، والملاءمة (أي ملاءمة المقام) - تقوم بهذه المهمة أحسن قيام؛ وهو الأمر الذي يدل على أن الموقعين كانوا يبذلون مجهودًا لغويًا عظيمًا في اختيار المفردات والتراكيب المناسبة سياقًا، والمؤثرة مقامًا.

ج - **العناصر التداولية**: وتتمثل في عنصرين رئيسين هما: الموقِّع والموقَّع له (صاحب الشكوى أو المظلمة)؛ ويمكن أن نضيف إليهما طرفًا ثالثًا نسميه الموقَّع إليه؛ ونقصد به المسؤول الذي يوجه إليه خطاب التوقيع لتنفيذه والعمل بمقتضياته، وزيرًا كان أو واليًا أو عاملاً. ولا شك في أن أطراف التوقيع وعناصره التداولية[1] تكون محكومة بعلاقات محددة لضمان التواصل فيما بينها، وتحقيق الأغراض والوظائف المتوخاة منه، إذ «بدءًا من بيرلمان أصبح كل خطاب تندرج فيه شخصيات الباث والمتلقي خطابًا حجاجيًا»[2].

---

(1) عندما نستعمل مصطلحات من قبيل (الخطاب) و(الخطيب) و(المستمعين) نفهم من هذا أن الأمر يتعلق بالحجاج، ممثلا فيمن يقوم به (الخطيب)، وفي أولئك المستمعين أو المتلقين الذين يوجه إليهم. انظر:
Perelman(Chaïm)et Olbrechts-Tyteca (Lucie), Traité de l'argumentation, Éditions de L'Université de Bruxelles, 6e édition, 2008, p.9.

(2) الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشاييم بيرلمان، محمد الولي، مجلة فكر ونقد، ع 61 شتنبر 2004، ص 83.

د - القيم: ننظر إلى القيم الواردة في التوقيعات باعتبارها حججًا يدعم بها الموقع مواقفه وقراراته، وذلك وعيًا منه بأن معظم الناس يسلمون، رغم الخلاف الحاصل حول نسبيتها، بسموها وضرورة التشبث بها، والإذعان لمقتضياتها.

هـ - الصور والاقتباسات: وهي معطيات أسلوبية تعزز السمة الحجاجية المهيمنة على كثير من نصوص التوقيعات؛ ولهذا فهي تسهم في بيان وإبراز وظائف التوقيعات التأثيرية والإقناعية، فضلاً عن إغناء مضامينها.

هذه هي بعض العناصر الدالة على حجاجية التوقيعات، وهي العناصر التي تجعل من التوقيع خطابًا حجاجيًا يستهدف التأثير والإقناع، وذلك من خلال لغته وقيمه وصوره واقتباساته؛ وهذه هي القضية التي سنعمل على تفصيل القول فيها من خلال فقرات هذه الدراسة ومباحثها.

3 - لغة التوقيعات وبلاغتها

نالت التوقيعات، قديمًا وحديثًا، إعجاب المتلقين؛ ولهذا كانت توقيعات جعفر بن يحيى تستنسخ وتباع، يقول ابن خلدون: «وقد كان جعفر بن يحيى يوقع في القصص بين يدي الرشيد، ويرمي بالقصة إلى صاحبها، فكانت توقيعاته يتنافس البلغاء في تحصيلها للوقوف فيها على أساليب البلاغة وفنونها، حتى قيل: إنها كانت تباع كل قصة منها بدينار»[1]؛ وذلك بالنظر إلى ما تحققه التوقيعات

(1) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، ص 227.

لأصناف من الناس من متعة ولذة فنيتين يمكن اختزالهما في لفظتي الإمتاع والإشباع. ولهذا نعتبر هذا النوع من الاستجابة وجهًا من أوجه التأثير الذي تمارسه نصوص التوقيعات، بلغتها وبلاغتها، في المخاطبين والمتلقين، إذ تشع مفردات كثير من التوقيعات وتراكيبها حجاجًا وإقناعًا؛ ولا غرو في ذلك ما دامت «اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية... وظيفة حجاجية»[1]. وهذا ما نود بيانه من خلال نماذج مختارة من التوقيعات.

ومن ذلك أن عثمان وقع في قصة رجل شكا عَيْلة: «قد أمرنا لك بما يقيمك، وليس في مال الله فضل للمسرف»[2]. إن هذا الرجل يشكو - في مقام الاستعطاف - إلى عثمان فقره، ويعرض عليه قصته، فلا يظفر من الخليفة إلا بالنزر اليسير، وهو ما يقيم الشاكي من القوت أو المال، ويدفع عنه شبح الفقر والحاجة؛ وقد نستغرب موقف الخليفة المتشدد لما نحسه من الشفقة والعطف على

(1) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص 14.

(2) العقد الفريد، الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1407 هـ 1987 م، 4/ 287.

● بويع لعثمان بن عفان بالخلافة سنة 24 هـ، وقتل في ذي الحجة من سنة 35 هـ، ولم يشهد جنازته إلا مروان بن الحكم وثلاثة من مواليه وابنته الخامسة. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/ 589 687 - 689. وكانت ولايته 12 سنة و16 يومًا، ومات وعمره 84 سنة. انظر العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 37.

الشاكي؛ غير أننا إذا تأملنا توقيع عثمان، فإننا سنلفي فيه ما يبرر قراره القاسي، ويفسر دواعي موقفه المتصلب؛ ويكفي في هذا الإطار أن نتفحص دلالات بعض الكلمات والعبارات لنستخلص منها الأسباب والدوافع التي أملت على الخليفة أن يتخذ قرارًا قد لا يستسيغه الموقع له.

إن اعتبار عثمان (المال مال الله) معناه أن الخليفة مستأمن على هذا المال فقط، فلا يملك حق التصرف فيه كما يشاء؛ كما أن الواجب يفرض عليه ألا يصرفه إلا فيما أمر به الواهب عز وجل، فلا يُعطى إلا لمن يستحقه، ومع مراعاة الظروف والأحوال والشروط (شكا عَيْلة)؛ إضافة إلى كون الشاكي مسرفًا، والإسراف مذموم شرعًا وخلقًا، ومرفوض عقلاً ومنطقًا؛ فعلى الشاكي أن ينتبه إلى عيبه ومرضه إذ هو من المسرفين، و(مال الله) منزه عن العبث فيه، إسرافًا وتبذيرًا، أو بخلاً وتقتيرًا.

وإن قراره (قد أمرنا لك بما يقيمك) لا يمكن للشاكي أن يتفهمه ويتقبله إلا إذا اقتنع بأن المال المتصرف فيه ليس مال الخليفة، وإنما هو (مال الله)؛ فهو الآمر بصرفه لا غيره، وعلى المستحقين لا على المبذرين؛ ولولا حاجة الشاكي وفقره لما استحق حتى ما يقيمه (شكا عيلة، فأمر له الخليفة بما يقيمه). أما أن يستزيد الشاكي، فهو من المحظورات إذ ليس في (مال الله) فضل للمسرفين.

نخلص، إذن، إلى أن أمر الخليفة (قد أمرنا لك بما يقيمك) قرار معلل ومعضود بحجج وأدلة دينية وأخلاقية؛ علمًا بأن أوامر

الخليفة ليست في حاجة - من منظور سلطوي - إلى تعليل أو تبرير؛ غير أن رغبة الخليفة في إقناع الشاكي بصواب قراره، وسداد رأيه دفعته إلى تعليل موقفه بطريقة غير مباشرة؛ وذلك لأن الخليفة أمر بما يقيم الشاكي فقط لا حرمانًا ولا بخلاً ولا تضييقًا عليه، وإنما حفاظًا على الأمانة، أمانة المال؛ وحرصًا على الإنصاف والعدل في منحها وصرفها. والغاية من ذلك كله أن يحقق التوقيع الغرض منه، وهو التحسيس بنبل القيم، قيم المسؤولية والأمانة والوسطية؛ إضافة إلى التنفير من سلوكات معيبة تستهتر بالمسؤوليات، وتضيع الأمانات، وتستلذ الإسراف والتبذير.

وعندما توصل معاوية برسالة ربيعة بن عِسْل اليربوعي يطلب فيها منه أن يعينه في بناء داره بالبصرة باثني عشر ألف جذع، رد عليه هذا الأخير موقعًا: «أدارك في البصرة أم البصرة في دارك؟»[1].

إنه استفهام يقتضي نحويًا التعيين (داري في البصرة، أو البصرة في داري)؛ ويفيد بلاغيًا الإنكار المقرون بالتوبيخ؛ أما حجاجيًا، فالغرض من التوقيع إقناعي، إذ في التوقيع دعوة إلى مراجعة بعض المطالب، والاعتدال فيها.

---

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2/ 492.

● بويع لمعاوية بن أبي سفيان بالخلافة في جمادى الأولى 41 هـ، ودامت خلافته 19 سنة، وتوفي في رجب 60 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 165 - 261.

ولقد تعززت قوة التوقيع الحجاجية بما تضمنه من مقابلات؛ وهو نوع من المقابلات خاص يعرف بـ (المقابلة العكسية)؛ وهي مقابلة - يقول روبول - ليس مبنية على التكرار بل على القلب، أي قلب العبارة: أ ب - ب أ[1]، كقول معاوية لربيعة: «أدارك (أ) في البصرة (ب) أم البصرة (ب) في دارك (أ)؟».

وتسمح المقابلة العكسية بالتعبير أو القيام بإجراءات متعددة، ومنها القيام ببعض المقارنات[2] لأغراض بلاغية أو حجاجية؛ ولهذا نعتبر قول معاوية: «أدارك في البصرة أم البصرة في دارك؟» دعوة إلى المقارنة بين ما هو كلي (البصرة) وما هو جزئي (الدار)، وذلك للوصول إلى النتيجة المرجوة ألا وهي إقناع ربيعة بالتراجع عن قراره لدوافع منطقية وأخلاقية؛ ومن ذلك أنه لا يمكن لـ(الدار) أن تسع (البصرة)؛ كما لا يليق بربيعة أن يضحي بنخيل البصرة ليشيد منزله الخاص؛ وبهذا يتم تفادي كل سلوك قد يجنح نحو الإسراف والتبذير، والمبالغة فيهما.

ووقع هشام بن عبد الملك في رقعة محبوس لزمه الحد: «نزل بحدك الكتاب»[3]؛ إنه توقيع لا يتجاوز بضع كلمات، غير أنه معزز

---

(1) بتصرف، انظر:
Reboul (Olivier),Introduction à la rhétorique, Press Universitaires de France , 3eédition , Avril 1998, p. 135.

(2)بتصرف، انظر:
Robrieux (Jean - Jacques),Éléments de rhétorique et d'argumentation, DUNOD, Paris 1993, p.81.

(3) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 292. =

بما يعين على فهمه وتفسيره، إذ تمت الإشارة إلى الموقع (الضمير في الفعل (وقع) يعود إلى الخليفة هشام)، وإلى الموقع له (محبوس)؛ كما حدد السياق (رقعة محبوس)، والمقام (محبوس لزمه الحد، فاستعطف الخليفة)؛ ولا شك في أن نصًا تضمن توقيعًا مقترنًا بعناصره التداولية جدير بأن يدرس لنتبين موضوعه ومكوناته وسماته.

نستنتج - اعتمادًا على نص التوقيع - أن الموقع له (المحبوس) كاتب الخليفة هشامًا مستعطفًا إياه حتى ينظر في أمره، ويشمله بعفوه؛ غير أن هشامًا كان واضحًا وصارمًا بقوله: (نزل بحدك الكتاب)؛ وهو توقيع يتميز بسمتين: الأولى تركيبية يدل عليها إيجازه وتكثيفه؛ والثانية وظيفية، هي مربط فرسنا، ومرمى سهامنا؛ إنها السمة الحجاجية، وهي حبل النجاة الذي تمسك به الخليفة ليتخلص من شباك رقعة المحبوس؛ ويتجلى ذلك في استعماله لكلمات ترشح حجاجًا، فبم تذرع الموقع حتى لا يرمى بتعطيل الحدود، والحيلولة دون إقامتها؟

إن الموقع باستعماله للفعل (نزل) يشعر الموقع له، بداية، أن الأمر يتجاوزه لما يقتضيه (النزول) من وجود طرفين وجهتين: عليا ودنيا؛ ومعنى هذا أن الخليفة/ الموقع مطالب بالتنفيذ، أي تنفيذ

= ● ولد هشام بن عبد الملك سنة 72 هـ، واستخلف عام 105 هـ، وتوفي بالرصافة في 6 ربيع الآخر 125 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2008، 4/ 111 - 217.

حكم إلهي نزل به (الكتاب)؛ وهذا (الكتاب) انضاف - في التوقيع - ليحدد طبيعة الحكم ومصدر (النزول)، وليعزز معناهما.

تجتمع اللفظتان(نزل) و(الكتاب)، فتشكلان حجة يتذرع بها الموقع ليبرر للمحبوس موقفه؛ إنه موقف العاجز الذي يواجه أمرًا لا مرد له لكونه متعلقًا بحد من حدود الله؛ ولا شك في أن الموقع باستعماله للفظة (الحد) بدلاً من ألفاظ أخرى (كالإثم أو الكبيرة أو المخالفة أو الخطيئة...) لا ينظر إلى الواقع، بل إلى المآل والمنتهى إشعارًا للموقع له ببشاعة فعلته وخطورتها، وكذلك حتى يستعد المحبوس نفسيًا لتقبل نتائجها؛ فما دامت حدًا، فمن الواجب إقامته وتنفيذه، خاصة وأن لفظة (حدك) في التوقيع قد حظيت بالتقديم تخصيصًا لها وتعظيمًا لشأنها، وتأكيدًا على ضرورة المبادرة إلى إقامة هذا الحد.

لقد اختيرت كلمات التوقيع بدقة متناهية لتصف عظمة الموقف ومهابته؛ إنها كلمات من شأنها أن تشعر الموقع له بـ(الحضور الإلهي) في (النزول) و(الحد) و(الكتاب)؛ إنها كلمات تحولت إلى (حرمات) لا يليق بالخليفة أن ينتهكها مهما كانت المبررات؛ وهذه الكلمات لما اجتمعت (نزل بحدك الكتاب)، شكلت حجة احتمى بها الموقع ليمحو بها رقعة المحبوس، فلا يبقى لاستعطافه أثر لأن الكتاب نزل داعيًا إلى إقامة الحدود إذا ما استحال دفعها بالشبه.

(نزل بحدك الكتاب) توقيع تنتظم كلماته وتترابط لتنسج سلسلة من المبررات والموانع التي حالت دون عفو الخليفة وشفقته،

فوجد المحبوس نفسه في زنزانة، وقد علقت على جدار من جدرانها رقعة مكتوب عليها:

نزل بحدك الكتاب

التوقيع: هشام بن عبد الملك

أما طاهر بن الحسين فوقع في قصة ساعٍ قائلاً: «لا يُلتفت إليه»[1]؛ وهو توقيع لا يمكن فهمه وإدراك بلاغته، والإحاطة بمقاصده مجردًا عن سياقه ومقامه، ودون استحضار لوظيفته الحجاجية؛ ومقامه هو قول القائل (في قصة ساع)؛ و(الساعي) لفظة تتعدد معانيها لتفيد: من يتصرف في أي عمل، أو من يسعى إلى العمل، أو من يعمل لعياله ويكسب، أو من يلي على القوم، أو من يشي وينم[2]؛ وفي القاموس المحيط: سعى: قصد وعمل ومشى ونم وكسب؛ و(الساعي) هو الوالي على أي أمر أو قوم[3]. غير أننا نرجح - باستحضارنا لمعاني التوقيع (لا يلتفت إليه)- دلالتها على

(1) جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، 4/ 392.

● ولَّى المأمون طاهرا عدة أمصار من مدينة السلام إلى أقصى المشرق، وكانت وفاة طاهر بن الحسين سنة 207 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 152 - 162.

(2) انظر المعجم الوسيط، دار الفكر، مادة كسب.

(3) انظر القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، ط 1، 1424 هـ 2003 م، مادة سعى.

الواشي والنمام؛ وذلك لكونه يسعى في النميمة والوشاية بالآخرين كسبًا للمال، أو ظفرًا بالمناصب.

يتضمن توقيع طاهر (لا يلتفت إليه) قرارًا يحتاج إلى تعليل؛ كما أن مضمونه يؤكد الحقيقة التالية: إن هناك أسبابًا كثيرة تدفع إلى الإعراض عن أصناف من الناس، فلا يلتفت إليهم؛ وهذا في الحقيقة ضرب من الاحتجاج لكونه يسعى إلى ربط قرارات معينة - مع ما قد يترتب عليها من نتائج - بدوافعها. ومعنى هذا أن الموقع لم يذكر إلا مضمون القرار (لا يلتفت إليه)، معرضًا عن ذكر الأسباب، أو تفصيل القول فيها انسجامًا مع سمة التوقيعات الأساس ألا وهي الإيجاز؛ وهي الأسباب التي تفهم من سياق التوقيع ومقامه (في قصة ساع)؛ والتقدير: ما دام هذا الشخص ساعيًا، فلا يلتفت إليه؛ وإذا ما وظفنا بعض الروابط الحجاجية قلنا: لا يلتفت إليه لأنه ساع؛ أو بعبارة أخرى: بما أنه ساع، فلا يلتفت إليه.

جدير بـ(الساعي)، إذن، ألا يلتفت إليه؛ وإنها لعبارة بعيدة الغور، دلالة وصيغة؛ فإذا كان هذا الشخص لا يستحق الالتفات إليه، فمن الأولى ألا يستحق الاستماع والإنصات إليه؛ والملاحظ أن الموقع اعتمد صيغة البناء للمجهول ليدعم معنى عدم الالتفات (= التجاهل)، وليزيده تثبيتًا وترسيخًا؛ كما أن عدم التوجه بالتوقيع مباشرة إلى المعني بالأمر - كما هو شائع في كثير من التوقيعات - يؤكد معنى الإعراض وعدم الالتفات. ومن الطبيعي أن يدفعنا - نحن المتلقين - هذا الإعراض إلى البحث عن أسبابه ودوافعه، وإلى أن نتعرف إلى حقيقة هذا الساعي الذي لا يستحق أن يلتفت إليه.

لقد حاول الموقع بقوله (لا يلتفت إليه) أن يصدم نفسيًا المخاطبين والمتلقين، وهي صدمة ناجمة عن صورتين موسومتين بالمفارقة: سعي الساعي إلى الشخص، وإعراض هذا الأخير عنه (ساع لا يلتفت إليه)؛ وهذه المفارقة هي - عند بعض الدارسين - «إجراء لزعزعة التوازن، ونفي المعايير؛ يصنف ضمن الحجج الاستفزازية، ما دام يهدف إلى صدم الرأي العام»[1]. فلماذا يعرض شخص عمن يسعى إليه ويقصده؟

يمكن القول، إذن، إن عدم الالتفات (لايلتفت إليه) قرار مترتب على أسباب كثيرة، اجتماعية وأخلاقية ودينية؛ ولقد سعى الموقع إلى التأكيد على معنى (عدم الالتفات) بطرق متنوعة: بالصيغة (البناء للمجهول)، والدلالة (معنى الإعراض)، والتداول (عدم مخاطبة الموقع له مباشرة) تشنيع الأفعال الموقع له المشينة، وذمًا لصفاته المنحطة. ولهذا كان التحذير من الساعي في توقيعات أخرى حيث نجد الفضل بن سهل يوقع في رقعة ساعٍ: «... فاتقوا الساعيَ فإنه لو كان في سعايته صادقًا، لكان في صدقه آثمًا، إذ لم يحفظ الحُرمة، ويستر العورة...»[2]. كما يجب أن يحرم الساعي -

---

(1) النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طروس، ص 39.

(2) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 389.

● أبو العباس الفضل بن سهل السَّرَخْسي هو أخو الحسن بن سهل، أسلم على يد المأمون في سنة 190 هـ، ومات مقتولاً سنة 202 هـ، وقيل سنة 203 هـ. راجع وفيات الأعيان، الجزء 3، ص 209 وما بعدها.

كوجه من أوجه عدم الالتفات - من أي عطاء أو مكافأة؛ وهذا ما أكده السفاح في بعض توقيعاته حيث واجه ساعيًا قائلاً: «تقربتَ إلينا بما باعدك عن الله، ولا ثواب لمن خالف الله»[1].

(لا يلتفت إليه) خطاب حجاجي من شأنه أن يدفع المتلقين، من جهة، إلى التشبث بالأخلاق الفاضلة ودعمها، والانتصار للقيم النبيلة ونشرها؛ والتنفير، من جهة أخرى، من سلوكات منحرفة منحطة لا تسعى، في حقيقتها إلا إلى الإفساد والفتنة، ولا تصدر إلا عن أصحاب النفوس المريضة، فما أجدر ألا يلتفت إليهم!

إن هذه التوقيعات غيض من فيض؛ غير أن قليلها قادر على أن يغني عن كثيرها في الاستدلال على أنها بلغتها وبلاغتها قادرة على تجاوز وظيفتي الإخبار والتواصل، واقتحام حصون الإقناع والتأثير المنيعة، مسلحة - فضلاً عن الآليات اللغوية والبلاغية - بآليات أسلوبية من أبرزها الصورة. فما علاقة الصور الواردة في التوقيعات بسمتها الحجاجية؟ وما هي الأدوار والوظائف التي تضطلع بها الصور في نصوص التوقيعات؟

---

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 368.

● السفاح هو أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ابن عبد المطلب، ولد سنة 104 هـ. انظر العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 369. وبويع أبو العباس السفاح بالخلافة سنة 132 هـ، وتوفي بالأنبار في ذي الحجة من سنة 136 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 374 - 375.

4 - صور التوقيعات

آمن الموقعون بسلطة الكلمة وطاقاتها، فانتقوا أكثرها جودة وقدرة على التعبير؛ كما انتبهوا إلى ما تنطوي عليه الصور من جمال، وما تختزنه من قدرات على التأثير، فاعتنوا بها من حيث الصياغة والتوظيف رغبة في الإمتاع أو التوضيح أو الإقناع.

إن الصور المبثوثة في التوقيعات آليات أسلوبية وبلاغية تؤدي وظيفة حجاجية؛ ولا تكون الصورة بلاغية - يقول روبول - إلا عندما تضطلع بدور إقناعي[1]. غير أن إبرازنا للوظيفة الحجاجية لصور التوقيعات لا ينفي عنها بعدها التزييني الذي نعتبره مظهرًا تثوي خلفه حقيقتها الإقناعية، التي ما فتئت البلاغة الحديثة تؤكدها وتشيد بها باعتبارها وظيفتها الأسمى والأبرز؛ ويمكننا في هذا الإطار أن نذكر بإضافات بيرلمان خاصة عندما عمد إلى «إبطال مفعول بلاغة المحسنات، وإدراج الاستعارة والتشبيه ضمن بلاغة الحجاج»[2].

لقد اتُّخذت التوقيعات أداة للتعبير عن اختيارات الموقعين ومواقفهم، وكانوا يحرصون على تعزيز توقيعاتهم بما يناسبها من الأدلة والشواهد حتى يقتنع الموقع لهم - وعموم المتلقين بإجراءات سياسية معينة، أو يشاطروهم قناعاتهم الشخصية؛ ولهذا

---

(1) انظر: Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, p. 121.

(2) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية: محمد الولي، منشورات دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2005 م، ص 457.

لا يملك الإنسان إلا أن يصطف مع الصادقين، وأن ينتصر للصدق إيمانًا بما ورد في توقيع/ صورة ليوسف بن القاسم إلى رجل كذبه في شيء: «لو صُوِّر الصدق لكان أسدًا، ولو صور الكذب لكان ثعلبًا، وما صاحباهما ببعيدين من هاتين الصورتين»[1].

لمثل هذه الصور دور حجاجي بارز؛ وهو الدور الذي سنكشف عنه في هذا المبحث اعتمادًا على مجموعة من التوقيعات المنتقاة، ومنها قول جعفر بن يحيى البرمكي لمنصور بن زياد في أمر عاتبه فيه: «لم نزرعك لنحصدك»[2].

إذا كان هذا التوقيع يتماهى مع توقيعات أخرى معجمًا ومقصدًا، فإنه يتميز عنها سياقًا ومقامًا، إذ نجد جعفرًا، في هذا التوقيع، يعاتب ابن زياد؛ غير أنه يؤكد أن عتابه له لا ينطوي على أي تهديد أو رغبة في الانتقام (لنحصدك)، مع تذكيره بأفضاله عليه إذ خصه بالرعاية والعناية، وهو ما يفهم من قول جعفر (لم نزرعك).

إن جعفرًا في توقيعه يسعى جاهدًا إلى أن يدحض أفكارًا راودت مخاطبه، وجعلت من (العتاب) خطرًا يتربص به في كل وقت وحين؛ بينما الحقيقة غير ذلك، فلقد زرعناك لتكون سندًا لنا، ومصدرًا من مصادر قوتنا ندفع بهما الشدائد والمحن.

---

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 395.
● يوسف بن القاسم هو الذي كان يخلف يحيى بن خالد على التوقيع في داره و دار أمير المؤمنين. انظر جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، هامش 4/ 394.
(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 302.

(لم نزرعك لنحصدك) نفي صريح لكل رغبة في الانتقام أو القتل، وإثبات ضمني لتجديد الثقة، وبث الطمأنينة رغم ما تضمنه التوقيع من مؤاخذات أو عتاب، علمًا بأن لام التعليل في قوله (لنحصدك)، والمسبوقة بالنفي في قوله (لم نزرعك) تدل على أن الحَصْد (أو الحصاد) ليس سبب الزرع؛ وبعبارة أخرى يؤكد جعفر أن الغرض من الزرع لم يكن هو الحصد[1]؛ وهو الأمر الذي يشير، من طرف خفي، إلى نزعة هذا التوقيع الحجاجية.

إن الصورة، التي تستند في هذا التوقيع إلى الاستعارة (لم نزرعك لنحصدك)، تضطلع بوظيفة إقناعية تتمثل في نقل المخاطب من حال إلى حال: من الشك إلى اليقين، ومن التردد إلى الثبات، ومن الخوف إلى الأمان؛ ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا بزرع بذور الثقة والطمأنينة في نفس المخاطب، وحصد ما نبت في عقله من ظنون وأوهام، تصويبًا لأفكاره، وتصحيحًا لمعتقداته، وتقويمًا لمواقفه.

وفي توقيع آخر نجد الحجاج بن يوسف يخاطب قتيبة بن مسلم قائلاً: «خذ عسكرك بتلاوة القرآن، فإنه أمنع من حصونك»[2].

---

(1) يقول عباس حسن: «إذا لم يكن الفعل المنفي قبل اللام "فعل كون" لم يصح اعتبارها "لام جحود". ووجب اعتبارها نوعًا آخر يناسب السياق، ويساير معنى الأسلوب... والأغلب أن تصلح للتعليل في كثير من الأساليب المنفية، فتدل على أن ما بعدها علة لما قبلها». النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف بمصر، ط 5، 1980، 4/ 321 - 322.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 301. =

لا يخفى ما ينطوي عليه التوقيع من مؤشرات وأبعاد حجاجية تتجلى فيما يتضمنه من أدوات (الربط والتوكيد كالفاء وإنّ)، وصور وعلاقات تضطلع بوظيفة إقناعية بارزة؛ وهي العلاقات التي يمكن أن تكون شرطية أو سببية أو تفسيرية أو تبريرية أو استنتاجية[1]؛ ولقد كان واردًا ألا يقرن الحَجّاج أمره لقتيبة (خذ أهل عسكرك بتلاوة القرآن) بأي حجة ودليل أو تفسير وبيان؛ غير أنه أبى إلا أن يقدم تفسيرًا لأمره (فإنه أمنع من حصونك) وذلك حتى يُقبل القائد على أمر رئيسه، فيطبقه هو وعسكره وهم مدركون لفحواه، ومقتنعون بجدواه، ومترقبون لثماره.

إن (خذ) كلمة تدل في أصلها على الإلزام، غير أن المقام مقام إقناع واقتناع، ولا إقناع - كما هو معلوم - مع الإلزام؛ ولهذا نرجح دلالاتها التربوية (ربِّ، عوِّد...) المقترنة بكل معاني الرفق واللين؛ وبهذا تصبح تلاوة القرآن إجراءً تربويًا وعادة حسنة يقبل عليهما العسكر وغيرهم من دون ضغط أو إلزام، وذلك بالنظر إلى أن القرآن الكريم وسيلة من وسائل التحصين، ومصدر من مصادر

= • ولد الحجاج بن يوسف الثقفي سنة 42 هـ، وأصبح واليًا على العراق والمشرق سنة 90 هـ، وتوفي في رمضان 95 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 684 - 687.

• عين قتيبة بن مسلم من قبل الحجاج واليًا على خراسان سنة 86 هـ وقتل بها عام 96 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 670 و 4/ 34.

(1) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص 77.

القوة والمنعة؛ وهو ما تم التعبير عنه بصورة تجعل من تلاوة القرآن وسيلة تطهر القلوب، وتزكي النفوس، وتبث السكينة في الجوارح، وتقوي الإيمان بنصر الله؛ وهذه كلها شروط وحوافز تدفع العسكر إلى التضحية والصمود والاستبسال؛ وبهذا تحفظ النفوس، وتصان الأعراض، وتحمى الديار، وتحصن البلاد.

إن (إعمار) القلوب بكلام الله أنفع من بناء الحصون؛ وهذا ما يجب أن يعيه قتيبة وعسكره، وأن يقتنعوا به؛ ولا أدل على ذلك من أن الحَجّاج يقدم القرآن الكريم باعتباره الحصن الذي يفوق حصون قتيبة قوة وصلابة ومنعة؛ ولهذا كان كتاب الله أولى من غيره اعتبارًا واهتمامًا وعناية.

ومن ذلك، أيضًا، قول هارون الرشيد موقعًا في قصة البرامكة: «أنبتتهم الطاعةُ، وحصدتهمُ المعصيةُ»(1).

يختزل هارون الرشيد حدثًا تاريخيًا بارزا في كلمات نُعدها تعبيرًا عن موقف سياسي رسمي من أحداث نُكب فيها البرامكة؛ فإذا كانت الطاعة (التأييد) قد ساعدتهم على الارتقاء السياسي والاجتماعي، فإن المعصية (المعارضة) قد عجَّلت باستئصالهم؛ ولا يخفى ما تنطوي عليه لفظتا (الطاعة والمعصية) من دلالات دينية،

---

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 374.

● ولد هارون الرشيد سنة 145هـ، وبويع بالخلافة عام 170 هـ، وتوفي سنة 193 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2008، 4/ 617 و 5/ 14.

وذلك لأن طاعة الله والرسول ﷺ وأولي الأمر واجبة؛ وهذه الدلالات معطى حجاجي يدعم موقف الخليفة هارون ويعلله.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن هارون الرشيد في توقيعه يؤكد أن الطاعات هي التي تجلب الرعاية؛ أما المعاصي فلا تأتي إلا بالنكاية؛ كما ينفي هارون الرشيد - ضمنيًا - أن تكون نكبة البرامكة ناتجة عن أسباب سياسية أو عرقية؛ ويحمل البرامكة، بالتالي، مسؤولية ما وقع مبرئًا ذمته من دمائهم، ومما ترتب على سفكها من تبعات.

بيد أنه من المشروع - وبعد تقرير هذه الحقائق - أن نتساءل: لماذا وظف هارون الرشيد الأسلوب الاستعاري في تصويره لنكبة البرامكة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال نشير إلى أن الصورة التي بين أيدينا (أنبتتهم الطاعة، وحصدتهم المعصية) مستوحاة من المجال الطبيعي (أنبتتهم، حصدتهم)، والمدعم بألفاظ مستقاة من معين الدين والأخلاق (الطاعة، المعصية)؛ وبهذا تم التأليف بين مجالين (طبيعي وديني)، وكأن أحدهما يكمل الآخر ويعضده.

إن هارون الرشيد، وهو يستند في توقيعه إلى فنون بيانية متعددة كالاستعارة والمجاز، كان يسعى - وجوابًا عن السؤال السابق - إلى تشكيل صورة بلاغية ذات مقصد حجاجي إذ «الأقوال الاستعارية أعلى، حجاجيًا، من الأقوال العادية»[1]؛ كما يجب التنبيه إلى أن الأقوال الاستعارية نفسها متفاوتة من حيث قيمتها الحجاجية،

(1) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص 103.

ولهذا لا تُحدث - يقول بيرلمان وتيتيكا - نفس الاستعارة دائمًا، وبالضرورة، نفس الأثر الحجاجي[1]. وكيفما كان الحال تبقى الاستعارة والمبالغة والطباق وجوهًا خطابية إذ تسهم في الإمتاع أو الإثارة، ولكنها مع ذلك حجاجية حيث تعبر عن حجة بتكثيفها وجعلها أكثر تأثيرًا[2]. ومعنى هذا أن هارون الرشيد كان واعيًا بمفعول الاستعارة السحري من حيث التأثير في المتلقين، وترسيخ روايته الرسمية في عقولهم وقلوبهم، وإقناعهم بها.

إن الرواية الرسمية تؤكد أن الطاعة كانت سببًا في احتضان البرامكة وترقيتهم، وأن المعصية كانت الدافع إلى القضاء عليهم؛ وهو الأمر الذي يؤكد سمة التوقيع الحجاجية المتمثلة في العلاقات العلية حيث ارتبطت النتائج بالمقدمات، والمعلولات بعللها، فالطاعة تنبت، والمعصية تحصد، علمًا بأن الحجج قد تكون ظاهرة أو مضمرة حسب السياق[3].

لقد كانت الطاعة ماء يغذيهم وينميهم؛ فلما ارتووا جنحوا إلى المعصية التي تحولت إلى مناجل تحصد رؤوسهم اليانعة حيث «نكبهم الرشيد في سنة 187 للهجرة إذ أمر بقتل جعفر وحبس أبيه وأخيه الفضل حتى ماتا في الحبس»[4].

(1) انظر: Perelman(Chaïm)et Olbrechts-Tyteca (Lucie),Traité de l'argumentation, p.232.

(2) انظر: Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, p. 8.

(3) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص 18.

(4) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 475. وأورد الطبري في تاريخه رواية ترجع أسباب النكبة إلى تصرف البرامكة في أموال الدولة حيث

ونود أن نشير، في هذا الإطار، إلى أن قول هارون الرشيد: (حصدتهم المعصية) لا يدل فقط على الفعل (الحَصْد أو الحصاد)، أو الأداة (المنجل بمعنى الاستئصال)؛ كما لا يدل على السبب (المعصية وهي المعارضة)، وإنما يشير، أيضًا، إلى زمان الواقعة إذ روعي الوقت المناسب لكسر شوكة البرامكة، فلا حصاد إلا بعد أن تنضج السنابل. ولهذا نعتبر هذا التوقيع صورة بلاغية وظفت لإقناع المتلقين براوية معينة تتعلق بحدث تاريخي مأساوي، وترسيخها في الأذهان استنادًا إلى جمالية التعبير، وبلاغة التصوير، وروعة التعليل.

لا تخلو التوقيعات، إذن، من الصور الفنية التي تجاوزت غرض التزيين لتضطلع بدور حجاجي واضح، وهو الدور الذي يتمثل في التأثير في الموقع لهم واستمالتهم، أو إقناعهم بأفكار وقرارات ومواقف لا تنسجم وقناعاتهم الشخصية. وبهذا تسهم لغة التوقيعات وبلاغتها وأساليبها في بناء صرحها الحجاجي. ويمكن أن نضيف إلى لبنتي اللغة والبلاغة لبنة دلالية تتمثل في القيم والمبادئ التي كان الموقعون يحرصون على التعريف بها ونشرها، كما يستميتون في الدفاع عنها.

=يقول: «وأخذ (يقصد الخليفة الرشيد) في التفتيش عن المال، فوجد البرامكة قد استهلكوه...». راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2008، 5/ 276.

5 - قيم التوقيعات

تزخر التوقيعات بدرر منثورة، بعناية فائقة، بين ثناياها وفي أطرافها؛ إنها درر القيم والمبادئ التي آمن بها الموقعون، وأبوا إلا أن يحملوا الموقعين لهم على الاقتناع والالتزام بها؛ ومن ذلك ما أورده الثعالبي في كتابه «خاص الخاص» حيث قال: «كتب عامل حمص إلى عمر بن عبد العزيز يخبره أنها احتاجت إلى حصن فوقع: (حصنها بالعدل والسلام)»[1]. وللحسن بن سهل توقيع في قصة امرأة حبس زوجها: «الحق يحبِسه، والإنصافُ يُطلِقه»[2].

إن تضمين التوقيعات قيمًا كالعدل والإنصاف والحق وجه من أوجه الاحتفاء والإشادة بها، ووسيلة من الوسائل التي يمكن توظيفها في الاحتجاج بها على الخصوم والمخطئين والمقصرين. ولهذا لم يكن اهتمامنا بها صادرًا عن موقف أخلاقي أو إنساني فحسب، وإنما كان، كذلك، مراعاة لدورها ووظيفتها الحجاجية، التي لا

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2 / 495.
● ولد عمر بن عبد العزيز سنة 62 هـ، وولاه الوليد بن عبد الملك المدينة في ربيع الأول 87 هـ، واستخلفه مروان بن الحكم سنة 99 هـ، ولم تدم خلافته إلا سنتين وخمسة أشهر، وكانت وفاته في رجب 101 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 672 و 4/ 59 - 67.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 304.
● تولى أبو محمد الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسي وزارة المأمون بعد أخيه الفضل ذي الرياستين، ولاه المأمون جميع البلاد التي فتحها طاهر بن الحسين، وكانت وفاته سنة 235 هـ أو 236 هـ بمدينة سَرَخْس. انظر وفيات الأعيان، 1/ 390 - 391.

يمكن إنكارها أو التغاضي عنها إذ «يلتقي منظرو بلاغة الإقناع من أفلاطون إلى بيرلمان في التأكيد على أن مجال التخاطب الحواري (أو الحجاج) هو مجال القيم»[1]. ولهذا كانت علاقة القيم بالحجاج واضحة ووطيدة حيث نلفى القيم - يقول بيرلمان وتيتيكا - تتدخل، في لحظة معينة، في كل الحجاجات... وذلك لدفع المستمع (المخاطب) ليقوم ببعض الاختيارات دون أخرى من أجل تبرير، بوجه خاص، تلك الاختيارات حتى تصبح مقبولة ومستحسنة من طرف الآخرين[2]. وإذا كان بيرلمان وتيتيكا لا يكفان عن الحديث عن الدور الحجاجي للقيم، فلإيمانهما بأن هناك اختيارات لا تحظى بالإجماع، وتبقى في حاجة إلى ما يبررها[3].

تضطلع القيم، إذن، في التوقيعات - وغيرها من النصوص والخطابات - بوظيفة حجاجية بارزة تروم التأثير في الموقع لهم، أو إقناعهم بضرورة التشبع بأصناف من المبادئ والمثل؛ وذلك لكون «القيم أساسية في هذا المستوى، لأننا بدونها من المستحيل أن نقنع (كائنا من كان)»[4]. ولهذا كان من النادر أن نجد من يجادل في قيم

---

(1) بلاغة الحوار (المجال والحدود)، محمد العمري، مجلة فكر ونقد، ع 61، شتنبر 2004، ص 44.

(2) انظر: Perelman(Chaïm)et Olbrechts-Tyteca (Lucie),Traité de l'argumentation,p.100.

(3) انظر: Traité de l'argumentation, p.102.

(4) ميشيل مايير في تقديمه لكتاب: Perelman le renouveau de la rhétorique (coordonné par Michel Meyer), PUF, 1e édition, 2004, p. 12.

كالعدل والحرية والإنصاف والحق عندما تُشهر هذه الأخيرة أدلة وحججًا في وجوه الخصوم والأعداء والمخالفين.

إننا بتتبعنا للقيم الواردة في التوقيعات، ألفيناها أصنافًا وضروبًا؛ كما وجدناها، من حيث غيابها وحضورها، خاضعة لسياقات القول ومقاماته؛ وهذا ما يمكن الوقوف عليه من خلال الكثير من التوقيعات؛ ويمكن تقسيم القيم الواردة في التوقيعات، بنوع من التجوز، إلى ثلاثة أصناف:

أ - **قيم دينية وأخلاقية**: وتأتي على رأسها قيم التوبة والصدق والصبر؛ وحسبنا هنا أن نُذكر بما قاله الفيض بن أبي صالح موقعًا في رقعة معتذر تائب: «التوبة للمذنب كالدواء للمريض، فإن نصحت توبته، أتم الله شفاءه، وإن تكن الأخرى أدام الله داءه»[1]. وكقول عمر بن عبد العزيز وهو يوقع في رقعة محبوس: «تُبْ تُطلق»[2].ووقع إلى بعض عماله مبينًا طرق تحصين المدن والأنفس: «حصِّنها ونفسك بتقوى الله»[3]. وقد تصبح القيمة صدقًا أو صبرًا، قال عبد الملك بن مروان: «إن كنت صادقًا أثبناك، وإن كنت كاذبًا عاقبناك، وإن شئت أقلناك»[4]. واشتكى جماعة احتباسَ أرزاقهم،

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 383.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 291.

(3) نفسه، 4/ 290.

(4) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2/ 493.

● كانت ولادة عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بالمدينة سنة 23 هـ أو 26 هـ، وبويع عبد الملك بدمشق في الثالث من

فوقع السفاح في كتابهم: «من صبر في الشدة، شارك في النعمة»، ثم أمر بأرزاقهم[1].

كما تتم، من خلال القيم الدينية والأخلاقية، الإشادة بصفات وخصال من شأنها أن تسمو بالإنسان خلقيًا وروحيًا، ومن ذلك الدعوة إلى الوفاء والصلاح والحِلم كقول معاوية موقعًا في كتاب للحسن بن علي أغلظ له فيه القول: «ليت طولَ حلمنا عنك لا يدعو جهلَ غيرنا إليك»[2]. واشتكى صاحب مصر من نقصان النيل، فكتب المنصور إليه موقعًا: «طهِّرْ عسكرك من الفساد يُعطِك النيلُ القيادَ»[3]. ووقع عبيد الله بن سليمان بن وهب في كتاب متنجز

= رمضان سنة 65 هـ، ومات بدمشق سنة 86 هـ. راجع العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 147- 148.

(1) انظر العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 293.

(2) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2/ 492.

● بويع للحسن بن علي عليه السلام بالخلافة سنة 40 هـ، غير أن الحسن عليه السلام لما رأى تفرق الأمر عنه بعث إلى معاوية يطلب الصلح، وبعث معاوية إليه عبد الله بن عامر وعبد الرحمن بن سُمرة، فقدما على الحسن بالمدائن، فأعطياه ما أراد، ودخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة، فبايعه الناس. وقيل: إن الصلح تم بين الحسن عليه السلام ومعاوية في شهر ربيع الآخر سنة 41 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 164 - 165 - 168. وكانت ولاية الحسن عليه السلام سبعة أشهر وسبعة أيام؛ ومات في المدينة سنة 49 هـ، وعمره 46 سنة. راجع العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 110.

(3) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 295. =

إياه وعدًا: «الشرط أملك، والوعد كأخذٍ باليد، والوفاء من سجايا الكرام»[1].

ب - **قيم اجتماعية**: والغرض منها تمتين العلاقات والصلات الاجتماعية وترسيخها من قبيل التضامن والإحسان وغيرهما؛ ومن ذلك أن الجراد أتى على غلات أهل السواد، فوقَّع المأمون في قصتهم متضامنًا: «نحن أولى بضيافة الجراد من أهل السواد، فلْيُحَطَّ عنهم نصف الخراج»[2]. وعندما أصاب القحط قومًا، وقع المهدي في قصتهم: «يقدَّر لهم قوتُ سنةِ القحطِ، والسنةِ التي تليها»[3]. ووقع

= ● بويع أبو جعفر المنصور - وهو عبد الله بن محمد - بالخلافة سنة 136هـ، وتوفي سنة 158 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 375 - 544. وكان مولده في السابع من ذي الحجة سنة 95 هـ. راجع العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 370.

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 399.

(2) نفسه، 4/ 381.

● ولد المأمون سنة 170 هـ، وأصبح خليفة سنة 198 هـ، وكانت وفاته عام 218 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 121 - 197.

(3) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 295.

● بويع للمهدي بالخلافة سنة 158 هـ، وتوفي عام 169 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 544 - 583. وكان مولده في 13 جمادى الآخرة 126 هـ. انظر العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 371.

يوسف بن القاسم: «إن إساءة المحسن أن يكف عنك إحسانه، وإحسان المسيء أن يكف عنك إساءته، وَابُعْدَ ما بينهما!»[1].

ج - قيم إنسانية: وهي صنف من القيم خاص؛ يرفع الناس علمها مهما تكن أعراقهم ومعتقداتهم ومذاهبهم؛ وأكثر القيم الإنسانية تداولاً بين الموقعين، قيمتا العدل والإنصاف؛ ويلاحظ أن قيمة العدل لا تذكر في التوقيعات إلا مقرونة بقيمة الإنصاف، وكأن إحداهما تكمل الأخرى، فلا عدل من دون إنصاف.

ولا شك في أن الاحتفاء بقيمة العدل، والدعوة إلى الالتزام بها يشيران إلى وجود واقع مختل يغلي جورًا وظلمًا وتعسفًا؛ ولمعالجة هذا الواقع كانت دعوة الموقعين وغيرهم إلى الالتزام بالعدل والإنصاف ونشرهما؛ وذلك سواء أتعلق الأمر بالمجال السياسي، أم بالمجالين الاقتصادي والاجتماعي. وتطبيقًا لهذا المبدأ، وقع المهدي عند غلاء الأسعار إلى صاحب خراسان: «خذهم بالعدل في المكيال والميزان»[2]. وعندما توصل عمر بن عبد العزيز بكتاب بعض العمال يستأذنه في مَرَمَّةِ مدينته، وقع عمر أسفل الكتاب: «ابنها بالعدل، ونَقِّ طرقها من الظلم»[3]. وفي توقيع للمأمون إلى عامل شكاه أهل عمله: «إن آثرتَ العدل حصلتَ على السلامة، فأنْصِفْ رعيتك من هذه الظُّلامة»[4].وقد تقترن قيمتا العدل والإنصاف

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 394.
(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 296.
(3) نفسه، 4/ 290.
(4) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 380.

بقيمة أخرى هي الحق، فقد تظلم قوم من واليهم، فوقع الحسن بن سهل في قصتهم: «الحق أولى بنا، والعدل بُغيتنا، وإن صح ما ادعيتم عليه صَرَفناه وعاقبناه»[1].

وتنبغي الإشارة إلى أن قيمة الحق تقترن في التوقيعات بـ(الواجب) أو بـ(الباطل)؛ وهذه الظاهرة إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن مفهوم الحق يتعدد بتعدد سياقاته، ويتأرجح بين الدلالتين الدينية (الحق/ الباطل)، والإنسانية (الحق/ الواجب)، فقد وقع أحمد بن يوسف إلى رجل غصب ضيعة: «الحق لا تَخلَقُ جدتُّه، وإن تطاولت بالباطل مدته...»[2]. ووقع إبراهيم بن العباس في كتاب وصله من بعض الكتاب وفيه مدح لرجل وذم لآخر: «إذا كان للمحسن من الجزاء ما يقنعه، وللمسيء من النَّكال ما يَقمعه، بذل المحسنُ الواجبَ على رغبة، وانقاد المسيءُ للحق رهبةً»[3].

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 304.

(2) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 396.

● يعتبر أحمد بن يوسف بن صبيح من أكتب من كان في دولة بني العباس، وكانت وفاته في شهر رمضان سنة 213هـ. انظر كتاب الأوراق لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي، عُني بنشره: ج. هيورث دن، الطبعة الأولى، 1934، مطبعة الصاولي، ص 143 - 207 - 236.

(3) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 398.

● أبو إسحاق إبراهيم بن المهدي بن المنصور العباس بن عبد المطلب هو أخو هارون الرشيد، بويع بالخلافة ببغداد بعد المائتين والمأمون يومئذ بخراسان، وكانت ولادته في ذي القعدة سنة 162 هـ؛ وتوفي =

تتميز قيم التوقيعات، إذن، بسمات كثيرة: التنوع والتكامل والإيجاز والحجية؛ وبيان ذلك أن القيم يقترن بعضها ببعض فتتكامل؛ وهذا الاقتران، وإن تعددت أصناف القيم وتنوعت، دليل على أنها كل لا يتجزأ؛ فلا يمكن أن نتحدث - في التوقيعات - عن قيمة الحق بمعزل عن الواجب، ولا عن الصفح والعفو من دون توبة، ولا عن الإنصاف بعيدا عن الحق[1]. وبتكامل هذه القيم، تكتسب التوقيعات قيمة وقوة إضافيتين تساعدانها على أداء وظيفتها الحجاجية مسنودة بسياقاتها، ومستجيبة لمقاماتها، علمًا بأن السياقات هي التي تصيرها حججًا وعللاً لغيرها «فالحجة عنصر

= في 9 رمضان 224 هـ بسر من رأى. انظر وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، 1/ 21 ـ 22 ـ 23.

(1) تدرج مثل هذه القضايا، في البلاغة الحديثة، ضمن ما يسمى ب(الثنائيات)، التي تنتمي إلى النمط الرابع من الحجج، القائم على تقسيم الأفكار أو المفهومات إلى أزواج أو ثنائيات. بتصرف، انظر:

Reboul (Olivier),Introduction à la rhétorique, p. 192.

وتنبغي الإشارة إلى أن هذه الثنائيات تستند، في الغالب، إلى الوجوه والصور البلاغية لتضطلع بوظائف حجاجية؛ علمًا بأن العلاقة بين طرفي كل ثنائية ليست قائمة، دائمًا، على التناقض أو التعارض (الحق/ الباطل - الإحسان/ الإساءة - الصدق/ الكذب...)؛ بل قد تكون العلاقة تكاملية أو تراتبية (العدل/ الإنصاف - التوبة (توبة المحبوس)/ العفو (إطلاق سراحه). وإذا كان طرفا الثنائية متعارضين، سعى الخطيب إلى رفع التعارض بينهما، وسيعتبر سعيه هذا إجراءً حجاجيًا يهدف إلى الإقناع. بتصرف، انظر:

Reboul (Olivier),Introduction à la rhétorique, p. 193.

دلالي، متضمن في القول، يقدمه المتكلم على أنه يخدم ويؤدي إلى عنصر دلالي آخر، والذي يصيرها، أو يمنحها طبيعتها الحجاجية هو السياق»[1].

إن السياق مؤشر دال وحاسم، إذ عليه نعتمد في الفصل أو الترجيح أو التمييز بين أصناف القيم، وما تختزنه من معان، وما تضطلع به من وظائف؛ غير أن السياق الذي نقصده نحن هنا قد يمتد ويتسع ليشمل مقامات القول أيضا؛ وذلك لما يطبعهما (السياق والمقام)، في بعض النصوص والخطابات، من التحام وتداخل، يقول صالح بن رمضان: «وأما المقام فهو السياق الذي يتم فيه الكلام أو المرجع الذي يراعيه المتكلم في خطابه»[2]. ويقول آ.أ.ريتشاردز: «ويمكن أن يتسع المعنى المألوف لكلمة (سياق) ليشمل الظروف التي تحيط بالكتابة أو القول»[3].

(1) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص 127.

(2) الرسائل الأدبية، صالح بن رمضان، ص 128.

(3) فلسفة البلاغة، آيفور أرمسترونجريتشاردز، ترجمة: سعيد الغانمي ـ ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، 2002، ص 40. ويقول، كذلك، محمد سالم محمد الأمين الطلبة عن (المقام) عند بيرلمان: «وفي إطار الاهتمام بحوارية الحجاج، يولي بيرلمان اهتماما كبيرا (للمقام) بوصفه الإطار الحاضن والمولد لكل التلفظات. وهو يقدم في هذا الإطار تصورين أساسين للمقام: فهو تارة يعتبره المحدد للخطاب وللمشاركين فيه، وتارة أخرى يعتبره تلك المقدمات ذات النظام العام التي تساعد المتكلمين - المبدعين عامة - على بناء حججهم». الحجاج في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2008، ص 126.

نخلص، إذن، إلى أن القيم التي تزخر بها التوقيعات ليست معطيات دلالية توظف، فقط، لإغناء المعنى وتعميقه؛ بل إنها، كذلك، مؤشرات حجاجية تكشف عن طبيعة المقاصد التي يروم الخطيب (المتكلم) تحقيقها؛ وتشهد على ذلك الكثير من التوقيعات، ومن ذلك توقيع للخليفة المأمون في قصة متظلم من عمرو بن مسعدة، يقول فيه: «يا عمرو، عمِّر نعمتك بالعدل، فإن الجَوْرَ يهدمها»[1].

قد يفهم من هذا التوقيع أنه كلام يدخل في إطار الوعظ والإرشاد استنادًا إلى ما تضمنه من أوامر (عمر نعمتك بالعدل)، وخاصة عندما لا يدرج بعض ما ورد فيه في سياقه الخاص؛ أو عندما لا يلتفت إلى مقام القول حيث يتعلق الأمر بقصة رجل تظلم من عمرو بن مسعدة.

إن المتأمل في التوقيع يكتشف، ومن دون عناء، أن هناك علاقة ناظمة لأجزاء القول ووحداته، وتعرف بـ (العلاقة الحجاجية)؛ ونقصد بذلك أن قول الموقع (فإن الجور يهدمها) هو المعطى الدلالي الذي يمنح التوقيع سمتهاالحجاجية، لكونه يعلل ما تضمنته الجملة الأولى من أوامر (يا عمرو عمِّر نعمتك بالعدل) قد يكون الموقع له غير مقتنع بها ولا مدركًا لمغزاها؛ إضافة إلى تدعيم التوقيع

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 298.

● أبو الفضل عمرو بن مَسْعَدَة هو أحد وزراء المأمون، كان كاتبا بليغا، وتوفي سنة 217 هـ، وذكر الجهشياري في كتاب "الوزراء" أنه توفي سنة 215 هـ. انظر وفيات الأعيان، 3/ 145.

بمحسنات بلاغية، لفظية ومعنوية، كالجناس (عمرو، عمر) والمقابلة (عمر نعمتك، الجور يهدمها).

إن قول الموقع (عَمِّرْ) أمر اقتضى منه التعليل؛ وبيان ذلك أن العدل سبب في (تعمير) النعم ودوامها، والهدم والانقطاع نتيجة من نتائج الجور والظلم؛ علمًا بأن في التوقيع اعترافًا من المأمون بأن عَمرًا قد جار، بالفعل، وظلم؛ ولهذا وجد نفسه أمام خيارين: إما أن يسمو ويرتقي من خلال الالتزام بالقيم النبيلة السامية كـ العدل، أو ينحط بالانغماس في مستنقعات الجور والظلم.

يتضمن التوقيع، إذن، مؤشرات حجاجية كثيرة كالعلاقات العلية، والمحسنات والصور البلاغية (صورة التعمير، صورة الهدم)؛ وهي الصور التي لم توظف في التوقيع لتزين الكلام فقط، بل لتعززه حجاجيًا؛ فضلاً عن القيم الواردة في التوقيع، والتي يمكن اعتبارها العامل الحاسم في إقناع الموقع له، والتأثير فيه ليغير سلوكه وموقفه، وليتحول من الجور إلى العدل اقتناعًا ورغبة، لا إلزامًا ورهبةً.

ويستحيل الحق، في بعض التوقيعات، إلى أعلام مرفوعة يتبعها الأهل والأنصار؛ وفي هذا الإطار نشير إلى أن أبا جعفر المنصور كتب إلى عمرو بن عُبَيد قائلا: «(أبا عثمان، أعني بأنصارك، فإنهم أهل العدل، وأصحاب الصدق، والمؤثرون له) فوقع في كتابه: (ارفع علم الحق يتْبعْك أهلُه)»[1].

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 382.

يتميز هذا التوقيع بكون الموقع ليس خليفة ولا أميرًا ولا واليًا، بل هو عمرو بن عبيد[1]؛ ويرد فيه على طلب المنصور بمساعدته ودعمه لما عرف عن أنصار عمرو من تشبث بالقيم النبيلة من عدل وصدق. ورغم تعليل المنصور لطلبه (فإنهم أهل العدل، وأصحاب الصدق، والمؤثرون له)، فإنه لم يتمكن من إقناع أبي عثمان عمرو بن عبيد، إذ أصر هذا الأخير على تنبيه المنصور إلى ضرورة التمسك بالقيم العليا كالحق، لا بالأشخاص مهما تكن مواقفهم أو معتقداتهم وقناعاتهم. ونستشف من التوقيع أن القيم مراتب ودرجات، فالحق مقدم على غيره من القيم كالعدل والصدق، ومهيمن عليها.

وتتجلى حجية التوقيع في مجموعة من المظاهر، ومنها الاستعانة بالصورة لتشخيص قيمة الحق وترسيخها والتأكيد عليها (يرفع المنصور علم الحق، فيتبعه أهل الحق وأنصاره)؛ و«بهذا الطرح تكون الصور البلاغية ذات طبيعة حجاجية تساؤلية»[2]. كما تنبني العلاقات بين أجزاء التوقيع (ارفع علم الحق/ يتبعك أهله) على الشرط لا على الإنشاء الطلبي (الأمر/ ارفع)؛ والمعنى: إن ترفع علم

---

(1) هو أبو عثمان البصري، محدث وزاهد، غير أنهم تركوا حديثه، ورموه بالكذب؛ ولعل الذي جر ذلك عليه هو الاعتزال، وكان المنصور يعتقد صلاحه، وتوفي عمرو بن عبيد سنة 144 هـ. راجع طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة 3، 1418 هـ - 1997م، هامش ص 253.

(2) الحجاج في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين، ص 136.

الحق، يتبعك أهله؛ وهذه العلاقة الشرطية من العلامات الدالة على حجية التوقيع. وتبعًا لذلك يصبح تأييد المنصور، وإعانته على خصومه مشروطين بمدى تمسك أبي جعفر بالحق وتقريب أهله، ودحره للباطل، وإبعاده لأنصاره؛ هذا بالإضافة إلى الاحتفاء بقيمة سامية هي قيمة الحق التي ما أن يُرفع علمها حتى يتزلزل الباطل ويندحر. وبهذا تحولت قيمة الحق في هذا التوقيع وغيره إلى حجة عززت دعوى الموقع أبي عثمان، وزكت موقفه. فأن يصبح لـ (الحق) علم مرفوع، عامل حاسم في دفع الناس إلى الاصطفاف وراءه، نصرةً ودفاعًا؛ مع ما قد يترتب على ذلك من مشاق وتضحيات.

إن في قول الموقع (ارفع) تذكيرًا بأن الحق يعلو ولا يعلى عليه، وتنبيهًا إلى سمو الحق على غيره، وبيانًا لمسؤولية كل فرد في إعلاء كلمته.

أما (علم الحق) فدعوة إلى الوضوح والتمايز، وذلك حتى لا يلتبس الحق بالباطل، فتختلط علينا الأعلام والشعارات. ومعنى هذا أننا مطالبون بأن نجعل من الحق قضية إنسانية عادلة يدافع عنها كل شريف رفيع، ولا يجادل في مشروعيتها إلا كل حقير وضيع.

وفي قوله (يتبعك أهله) تقرير لنواميس الكون والواقع، إذ الأمور بمقدماتها، والمعلولات خاضعة لعللها؛ فليس عجيبًا، إذن،

أن يتبعك أهل الحق عن اقتناع وإيمان مع الاستعداد للتضحية، فداء للحق وأصحابه لأن «القيم (الجيدة) هي التي تحرك المستمعين»[1].

لا شك في أن رفع علم الحق انتصار لقيمة سامية كثيرًا ما صارعت الباطل والظلم والزيف؛ ولا يليق بمن رفع علم الحق إلا أن يلقى الدعم والعون والتأييد حتى لا يصبح المرء نصيرًا للباطل، وعن علمه مدافعًا.

في التوقيع، إذن، دعوة صريحة إلى التشبع بقيمة الحق لكونها قادرة على صنع الرجال، وضمان تأييدهم (يتبعك أهله) مع استعدادهم للدفاع عنه حتى يظل علمه مرفوعًا. ولهذا كان الاحتفاء بقيمة الحق، والحرص على صياغتها في صورة جميلة، وربطها بشروط محددة قرائن تثبت السمة الحجاجية للتوقيع معجمًا وتركيبًا وتصويرًا ودلالة.

وفي توقيعات أخرى نجد نفس الاحتفاء بقيمة الحق، غير أن طريق الحق محفوفة بالمكاره، وهذا ما لا يتم الانتباه إليه أو الاكتراث له. فإذا كانت المطالبة بالحق فضيلة تختزن قيمًا نبيلة كالشجاعة والاستعداد للتضحية، فإن مراعاة الشروط والظروف والمقامات وعي وواجب وتَرَوٍّ؛ وذلك حتى لا تتحول الشجاعة إلى تهور، والتضحية إلى تهلكة. ونستحضر، في هذا الإطار، توقيعًا طريفًا

---

(1) «Argumentation, rhétorique et problématologie», Michel meyer, inPerelman le renouveau de la rhétorique(coordonné par Michel Meyer), p. 135.

لطاهر بن الحسين حيث وقع في كتاب رجل تظلم من أصحاب نصر بن شبث فقال له: «طلبتَ الحق في دار الباطل»[(1)].

إنه قول ينطوي على تناقض (أو تضاد) واضح بين الحق والباطل؛ وهو التناقض الذي ترتب عليه صراع أبدي بينهما في أزمنة ومواقع متعددة بعد أن أصبح للحق أنصار يطالبون به، وللباطل أتباع يذودون عنه؛ ولهذا يستحيل أن يجتمع الحق والباطل في دار واحدة لأن المتناقضَيْن أو المتعارضَيْن لا يجتمعان، أو على الأقل لا يمكن الجمع بينهما في نفس السياق أو النسق[(2)].

إن طلب الحق موقف عظيم، وسلوك راق يعكس شهامة المطالب وشجاعته ونبله؛ ولكن المطالبة به تكون دائمًا خاضعة لشروط محددة، سياقًا ومقامًا؛ ومن ذلك أن نراعي سياقات القول

(1) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 390 - 391.

- ولى المأمون عبدَ الله بن طاهر الرقة لحرب نصر بن شبث ومضر سنة 206 هـ، حاصر عبد الله نصرا وضيق عليه إلى أن طلب الأمان، فأمر المأمون عبد الله أن يكتب له كتاب أمان سنة 209 هـ، ووجه به عبد الله بن طاهر إلى المأمون ببغداد عام 210 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 155 - 165 - 166 - 168.

(2) يميز بيرلمان بين التعارض والتناقض، فإذا كان التناقض يجعل فكرة في مقابل ما يتنافى معها كالقول بأن هذا الشيء موجود وغير موجود، فإن التعارض يتمثل في وجود قولين أو زعمين لا يمكن أن يتعايشا داخل نفس النسق، فالمسيحي لا يمكن أن يكون ماديا. بتصرف، انظر:
Robrieux (Jean – Jacques),Éléments de rhétorique et d'argumentation, p.110.

(المطالبة)، وكل ما يتعلق بمقامه، ظروفًا كانت أو أزمنة أو أمكنة أو أشخاصًا.

ليست (دار الباطل)، إذن، الفضاء المناسب للمطالبة بالحق؛ فلا يعقل أن تطلب حقًا في مكان يصول فيه الباطل؛ كما أنه ليس من الحكمة أن تحاجَّ[1] شخصًا أو تجادله أو تصارعه إذا انتفت شروط الحجاج، أو انعدمت قواعد الصراع. ولهذا نعتبر المطالبة بالحق في دار الباطل سلوكًا موسومًا بـ (المفارقة)، وذلك لما يطبعه من مخالفة

(1) نبتعد عن الصواب والفصاحة في استعمالنا للفعل (حاجَّ) ماضيا ومضارعا ومصدرا فنقول: حاجج، ويحاجج، ومحاججة. والصواب: حاجَّ، ويحاجُّ، ومحاجَّة؛ ففي لسان العرب: «حاججته أحاجُّه حجاجا ومحاجَّة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... (و) حاجه محاجَّة وحجاجا: نازعه الحجة». (لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، 3/ 61). ويقول الحريري: «ويقولون سارر فلان فلانا وقاصصه وحاججه وشاققه. فيبرزون التضعيف كما يظهرونه في مصادر هذه الأفعال أيضا فيقولون المساررة والمقاصصة والمحاججة والمشاققة ويغلطون في جميع ذلك لأن العرب استعملت الإدغام في هذه الأفعال ونظائرها طلبا لاستخفاف اللفظ واستثقالا للنطق بالحرفين المتماثلين ورأت أن إبراز الإدغام بمنزلة اللفظ المكرر والحديث المعاد ثم لم تفرق بين ماضي هذه الأفعال ومستقبلها وتصاريف مصادرها فقالوا ساره يساره مسارة وحاجه يحاجه محاجة». (درة الغواص في أوهام الخواص لأبي محمد القاسم بن علي الحريري، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، الطبعة الأولى 1299هـ، ص 51). ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة الصفحة الإلكترونية التالية: (alfusha.net/t3565.html).

وجنوح عن الموقف السليم المتمثل في المطالبة بالحق في فضاء يضمن للمتحاجين أو المتصارعين نفس الفرص والإمكانات[1]. ومن المناسب أن نحمل - تبعًا لما سبق ذكره - الخبر في التوقيع على الإنشاء ليصبح المعنى: كيف تطلب الحق في دار الباطل؟ وهو الاستفهام الذي قد يفيد - في هذه الحالة - التعجب أو الإنكار. فهل اقتنع المتظلم بأن تشدده في الموقف والسلوك ناتج عن كونه قد قصر في التفكير، وأخطأ في التقدير، وعجز عن التدبير؟

إن قول الموقع (طلبتَ الحق في دار الباطل) تعبير جميل، وتصوير بليغ لمواقف وسلوكات قد تبدو سليمة مبدأً وأصلاً، غير أنها ليست مناسبة ظرفًا ومقامًا. ولهذا ارتأى المُوقع أن ينبه إليها، تصحيحًا وتقويمًا، وذلك لما قد يترتب عليها من هزائم وخيبات.

نخلص، أخيرًا، إلى أن الوظيفة الحجاجية التي تضطلع بها القيم، بأصنافها المختلفة، في نصوص التوقيعات تهدف إلى تحقيق هدفين: يوجب أولهما التخلي عن القيم (المنحطة)؛ ويقتضي ثانيهما التحلي بالقيم السامية، وذلك حتى يتم تقويم أو تغيير ما انحرف من السلوكات، أو ما شذ من المواقف. غير أن الدعوة إلى القيم النبيلة قد تحتاج، في بعض اللحظات والمواقف، إلى ما يعضدها؛ ولهذا يعمد الموقعون إلى تعزيز القيم باستشهادات واقتباسات

---

(1) يرى روبول وغيره من البلاغيين أن المفارقة قد تكون (صائبة)، لكنها تخالف الرأي المقبول أو السائد. انظر:
Reboul (Olivier),Introduction à la rhétorique, p.40.

متنوعة، كالآيات والأحاديث والأمثال والأشعار التي تنفر - من جهة - مما انحط من السلوكات والمواقف، وترغب - من جهة أخرى - في قيم ومثل من شأن الاقتناع بها، والعمل بمقتضاها، أن يرتقيا بالإنسان خلقيًا وسلوكيًا واجتماعيًا.

6 - الاقتباس باعتباره آلية حجاجية

نظر القدامى إلى الاقتباسات والتضمينات التي تزخر بها نصوص من الشعر والنثر باعتبارها أدوات زخرفية، إذ الغرض منها تزيين القول « فإن تضمين المثل السائر، والبيت الغابر البارع، مما يزين كتابك»[1].

يضطلع الاقتباس، إذن، بوظيفة تزيينية لا تتعدى محاولة إضفاء مسحة جمالية على الكتاب أو الرسالة؛ غير أننا سننظر إلى الاقتباسات باعتبارها آليات حجاجية تضطلع في التوقيعات بوظيفة إقناعية؛ أي أننا سنعتبرها حججًا تكتسب قوتها من مصادرها مع مراعاة سياقاتها ومقاماتها[2]. ولهذا صنفها بعض الدارسين ضمن صنف خاص من الحجج هي (الحجج الجاهزة)[3]؛ كما سماها بعض

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 257.

(2) يقول محمد العمري عن هذه الحجج: «هي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها»، انظر كتابه: في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1406 ـ 1986، ص 90.

(3) بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، ص 90.

الدارسين (شاهدًا)، يقول صالح بن رمضان عن التوقيع: «وهو موجز لا يتجاوز جملة أو جملتين، وربما جاء شاهدًا من بيت شعر أو آية تناسب المقام»[1]. ولا شك في أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أقوى الحجج وأكثرها تأثيرًا في المخاطبين والموقع لهم، خاصة إذا علمنا أنها تتقدم، كميًا، على غيرها من الاستشهادات[2]؛ وسواء أكان الغرض من الاقتباسات هو التزيين أم الإقناع أما البيان والتوضيح، فإن الحسم في وظيفتها رهين بما يحيط بها من سياقات ومقامات، بما في ذلك أحوال المخاطبين ومقاصد المتكلمين.

إن توظيف أصناف من الاقتباسات في التوقيعات سيدفعنا إلى البحث عن أسباب هذا التوظيف وعن دواعيه، وعن طبيعة العلاقات الكائنة بين هذه الاقتباسات وسياقاتها ومقاماتها، وهذا ما يمكن الوقوف عليه من خلال دراسة نماذج من التوقيعات.

---

(1) الرسائل الأدبية، صالح بن رمضان، ص 109 - 110.

(2) يشير أبو بكر العزاوي إلى أن القوة الحجاجية ترتبط بالسياق ومقاصد المتكلمين. انظر كتابه «اللغة والحجاج»، ص 104. وترتب التوقيعات الواردة في كتاب «جمهرة رسائل العرب»، بعد الاستقصاء والتصنيف، كما يلي:

أ - الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ب - الأشعار.

ج - الأمثال والحكم. ومعنى هذا أن الموقعين يستشهدون، في توقيعاتهم، بالدليل الأقوى، فالدليل الأقل قوة.

ومن ذلك أن قومًا تظلموا من مروان بن الحكم، وذكروا أنه أمر بضرب أعناقهم، فوقع الخليفة عثمان في قصتهم: ﴿ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾[1] (سورة الشعراء، الآية 216).

لقد اتخذ مروان، في حق المتظلمين، قرارًا مجحفًا، وذلك عندما أمر بضرب أعناقهم؛ وهو القرار الذي لم يستسغه الخليفة عثمان نفسه بسبب بعده عن أحكام القرآن الكريم؛ فإذا كانت جريرتهم هي العصيان، فإن هذا الأخير لا يستوجب ضرب الأعناق، وإنما يقتضي التبرؤ منهم ومن أعمالهم «ومن عصاه (أي عصى الرسول ﷺ) من خلق الله كائنا من كان فليتبرأ منه»[2]؛ وبهذا «بين الله له كيف يعامل العصاة فيكلهم إلى ربهم، ويبرأ مما يعملون»[3].

إن في استشهاد الخليفة عثمان بالآية القرآنية تذكيرًا لمروان بضرورة التقيد بأحكام الشريعة، وبقيم العدل والإنصاف؛ إضافة إلى رغبته في حمل مروان على تغيير موقفه ليوافق أحكام القرآن الكريم، وذلك لأن إقامة الحدود (ضرب أعناقهم) تخضع للأحكام

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 287.

● بويع لمروان بن الحكم بالخلافة بالشام سنة 64 هـ، وتوفي بدمشق في مستهل رمضان من سنة 65 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 379 – 423.

(2) تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار القاهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، 3/ 376.

(3) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط 8، 1399 هـ - 1979 م، 5/ 2620.

الشرعية لا للنزوات الفردية، كما تراعى فيها مجموعة من الشروط والاعتبارات.

لقد استند الخليفة عثمان في محاولة تغييره لموقف مروان إلى آية قرآنية مراعاة لهوية المخاطب، ولطبيعة القرار المتخذ من طرفه؛ وذلك إيمانًا منه بأن هذا الدليل النقلي هو الحجة الأقوى، والأكثر ملاءمة لسياق القول (التوقيع) وظروفه، وبالتالي فهو الأكثر قدرة على التأثير والإقناع.

هذا فضلاً عن أن الاستشهاد الذي استند إليه الخليفة عثمان ينطوي على حجتين: تتمثل الأولى منهما في نوع الحجة، ويتعلق الأمر بآية قرآنية؛ ويخص الثانية مضمون الحجة (الآية)، الذي يفيد ضرورة التأسي بالرسول ﷺ، والاقتداء بسياسته اتجاه المخالفين والعصاة. ولا شك في أن الحجتين كفيلتان بتغيير موقف مروان بن الحكم من القوم الذين أمر بوجْء أعناقهم، واستبدال قراره بقرار آخر ينسجم وأحكام القرآن الكريم في مثل هذه الحالات.

ولهذا الاقتباس الأخير نظائر وأشباه، وإن تغير غرضُ الموقعِ الحجاجيُّ رغم استناده إلى نفس الحجج؛ ومن ذلك توقيع لعمر بن العزيز، إذ كتب إليه عامله على الكوفة يخبره أنه فعل في أمر كما فعل عمر بن الخطاب، فوقع: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾[1] (سورة الأنعام، الآية 90). والمقصود بـ(أولئك)

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 291.

الأنبياء المذكورون مع من أضيف إليهم من الآباء والذرية والإخوان، وهم أهل الهدى لا غيرهم، فيجب على الرسول ﷺ أن يقتدي بهم، وإذا كان هذا أمرا للرسول ﷺ، فأمته تبع له، فيما يشرعه ويأمرهم به[1]. وبهذا الاحتجاج والاستشهاد يقر عمر بن عبد العزيز عامله على موقفه، ويؤيده في اختياراته لأن هذا الهدى «هو الذي يسير عليه، وهذا الهدى وحده هو الذي يحتكم إليه، وهذا الهدى وحده هو الذي يدعو إليه ويبشر به»[2].

من هنا تشابه هذا التوقيع مع توقيعات أخرى في نوع الدليل، ومضمون التوقيع؛ وبهذا يعزز الموقع موقف عامله بدليلين كذلك: الآية القرآنية باعتبارها نوعًا مخصوصًا من الحجج، والدعوة إلى الاقتداء بالأنبياء و الرسل وتابعيهم باعتبارهم نماذج بشرية مشهودًا لها بالصلاح والاستقامة؛ وتدرج مثل هذه الاستشهادات ضمن صنف خاص من الحجج يسمى (حجة القدوة)؛ غير أننا لا نقلد إلا من نُعجَب بهم، ومن يتمتعون بالسلطة والحظوة الاجتماعية، اعتبارًا لكفاءاتهم أو وظائفهم، أو بالنظر إلى المكانة التي يحتلونها في المجتمع[3]. وهي الحجة التي يدرجها بعض الدارسين ضمن الحجج الاستقرائية، ويسمونها (النموذج) حيث «تقدم هذه الطريقة شخصية أو مجموعة بشرية كنموذج للتماهي... تستهدف

(1) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 2/ 171.

(2) في ظلال القرآن، 2/ 1144 - 1145.

(3) انظر: Perelman(Chaïm), L'Empire rhétorique (rhétorique et argumentation), p.140.

(أي الطريقة) إثارة التقليد، وتستمد تقنيات الإقناع من الميل الطبيعي للأفراد إلى النماذج»[1].

وبهذا تعززت الحجة (الآية) بمضمونها (الاقتداء بالأنبياء والتابعين) لتزداد قوة وقدرة على الإقناع والتأثير، وذلك رغم اعترافنا بأن الآية القرآنية تعتبر، في حد ذاتها، أقوى الأدلة وأعلاها مرتبة وقيمة.

ومن التوقيعات المستندة إلى آلية الاقتباس توقيعات أخذت من الأحاديث النبوية كقول المنصور موقعًا إلى أهل الكوفة، وقد شكوا عاملهم: «كما تكونوا يؤمر عليكم»[2]؛ وهو توقيع مقتبس من حديث نبوي يقول فيه الرسول ﷺ: «كما تكونوا يولى عليكم؛ أو يؤمر عليكم»[3].

(1) النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طروس، ص 36. وتوضيحا لهذه الحجة التي قد تلتبس بحجج أخرى، نشير إلى أن بيرلمان يميز بين ثلاثة أنماط من الحجج هي: أ - الشاهد أو الاستشهاد (Exemple): وهو نمط من الحجج يسمح بالتعميم (تعميم قاعدة ما، أو استنتاج حكم معين). ب - المثال الموضح (Illustration): وهو الحجة التي تدعم أو توضح قاعدة مطردة أو مثبتة مسبقا. ج - القدوة أو النموذج (Modèle): وهو نمط من أنماط الحجج يدفع ويحث على المحاكاة والاقتداء. انظر: Perelman(Chaïm)et Olbrechts-Tyteca (Lucie),Traité de l'argumentation,p.471.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 294.

(3) الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشيخ محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، تصحيح: عبد الوهاب =

في التوقيع، إذن، تأكيد على أن الوالي أو العامل لا يختلف طبعًا وسلوكًا عن أفراد شعبه، إذ هو ابن بيئته؛ ومن الطبيعي أن يجعل المنصور على الكوفة من يوافق أهلها أخلاقًا وسلوكات ومواقف، وذلك لأنه الأعلم بأحوالهم وطباعهم، والأدرى بأطماعهم وطموحاتهم، والأجدر بتحقيق آمالهم؛ ولهذا سيكون هذا العامل مناسبًا لأهل الكوفة، وقادرًا على استعمال ما يوافقهم شدة أو ليونة، وقسوة أو رحمة.

إن المنصور في توقيعه لا ينافح - في حقيقة الأمر - عن عامله، ولكنه يدافع عن نفسه وعن اختياراته؛ ولقد اعتمد على الحديث النبوي الشريف - رغم تضعيف العلماء له - ليبرر بعض قراراته الإدارية، مؤكدًا بذلك حكمته وحصافة رأيه، ومبرهنا على سداد موقفه، وعلى توفيقه في اختيار الأفضل من العمال والولاة.

هذا هو المظهر الأول من مظاهر التوقيع الحجاجية؛ أما المظهر الثاني فيتمثل في كون التوقيع لا يخلو من دعوة ضمنية موجهة إلى أهل الكوفة ليغيروا ما بأنفسهم حتى يغير الله ما بهم؛ ومن ذلك أن

=عبد اللطيف، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة 1، 1380 هـ - 1960 م، ص 210. غير أن العلماء ضعفوا هذا الحديث، وعنه يقول الشيخ الشوكاني: «في إسناده: وضَّاع. وفيه: انقطاع». نفس المصدر والصفحة. كما ضعفه الإمام السيوطي، وذكره بلفظ: « كما تكونوا يولى عليكم». الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للإمام السيوطي، المطبعة الميمنية، مصر، 2/ 82.

يبتعدوا عن التمرد أو الثورة أو العصيان[1] ليقيض لهم الله الحاكم الصالح العادل بينهم، والمنصف لمظلومهم، والرحيم بضعيفهم، والمعين لفقيرهم؛ إنها دعوة إلى السمع والطاعة والصلاح والاستقامة، فإذا ما صلحوا وأطاعوا واستقاموا، أُمِّر عليهم من يرضونه صلاحًا واستقامة.

إن اعتماد المنصور في توقيعه على الحديث النبوي الشريف جرد شكوى أهل الكوفة من كل سند شرعي، كما انتزع منها بمضمونه كل المبررات، دينية كانت أو أخلاقية أو سياسية؛ وبهذا انتصر المنصور لقناعاته، وبرر اختياراته، كما نبه أهل الكوفة إلى ضرورة مراجعة أنفسهم وإصلاحها، وتغيير مواقفهم أو تعديلها حتى يؤمر عليهم من يرضونه أخلاقًا و سلوكًا و مواقفَ.

(1) يسمى ذلك في خطاب التوقيعات بـ(سوء الطاعة)؛ ومن ذلك أن عمر بن عبد العزيز «أتاه كتاب عدي بن أرطأة يخبره بسوء طاعة أهل الكوفة، فوقع في كتابه: (لا تطلب طاعة من خذل عليًا، وكان إمامًا مرضيًا)». جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2/ 496). ويقول ابن عبد ربه: «ومما نُقم على أهل الكوفة أنهم أغدر الناس: طعنوا الحسن بن علي وانتهكوا عسكره، وخذلوا الحسين بن علي بعد أن استدعوه حتى قُتل، وشكوا سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب وزعموا أنه لا يحسن أن يصلي، فدعا عليهم أن لا يرضيهم الله عن وال ولا يرضيَ واليا عنهم، وقد دعا عليهم علي بن أبي طالب فقال: اللهم ارمهم بالغلام الثقفي - يعني الحجاج بن يوسف...». العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 7/ 277.

وقد يعمد الموقع إلى الأشعار أو الأمثال ليجعل منها أدلة قاطعة، وحججًا ساطعة يدعم بها رأيه ويعزز موقفه، أو يعلل بها قرارًا من قراراته؛ ومن ذلك أن قتيبة بن مسلم كتب إلى سليمان بن عبد الملك يتهدده بالخلع، فوقع سليمان في كتاب قتيبة:

زعم الفرزدق أن سيقتل مِرْبَعًا أَبْشِرْ بطول سلامة يا مربعُ[(1)].

يذكرنا سليمان، من خلال توقيعه الشعري، بما كان يدور بين جرير والفرزدق من خصومات وصراعات؛ وهو بهذا الاستشهاد يعقد مقارنة، لا تخلو من سخرية، بينه (جرير) وبين قتيبة (الفرزدق) الذي هدده بالخلع مثلما هدد الفرزدق مربعًا بالقتل؛ فكيف يمكن لسليمان أن يقنع قتيبة بقصر نظره وضعفه وعجزه عن خلعه؟

لقد استند سليمان، من أجل تحقيق ذلك، إلى شاهد شعري مشهور لا تخفى قيمته الفنية والجمالية؛ كما لا يمكن أن نغفل عن حمولته الحجاجية خاصة إذا استحضرنا مجموعة من الحقائق؛ ومنها أنه بيت شعري لشاعر كبير (جرير) إذ «قالوا: أشعر الناس النابغة إذا رَهِب، وزهير إذا غَضِب، وجرير إذا رَغِب»[(2)]؛ كما أنه أشهر

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 4/ 290.

● بويع سليمان بن عبد الملك بالخلافة سنة 96 هـ وكانت وفاته في صفر 99 هـ. انظر تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 33 - 57.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 6/ 175.

بيت قيل في التهكم؛ بل إنه صار مثلاً يضرب[1].

هذا فضلاً عما تضمنه التوقيع/ البيت الشعري من كلمات وصور بلاغية تدعم سمته الحجاجية، ومن ذلك:

أ - **زعم الفرزدق**: إن تهديد قتيبة لسليمان بالعزل لا يخرج عن دائرة الزعم، والزعم مطية الكذب؛ ولهذا يصبح تهديد قتيبة مجرد ادعاء، فلا يلتفت إليه.

ب - **أبشر**: وهي لفظة ذات دلالة خاصة، حيث واجه سليمان زعم قتيبة (التهديد بالخلع) بالبشارة (أبشر) استهزاء به، وسخرية من أقواله، وتنقيصًا من شأنه؛ وهذه كلها إجراءات تندرج ضمن (الحرب النفسية) الهادفة إلى تحطيم الخصم نفسيًا، وزعزعة ثقته بنفسه؛ ولهذا سيكون من المفارقة أن نواجه التهديد بالخلع بالأخبار المبشرة (أبشر بطول سلامة يا مربع).

ج - **التشبيه الضمني**: إذ شبه الموقع، ضمنيًا، قتيبة بالفرزدق؛ كما شبه نفسه بمربع هادفًا إلى المحافظة على ثقته بنفسه، والرفع من معنوياته لمواجهة كل التهديدات والتحديات والمخاطر.

---

(1) يقول أحمد الهاشمي عن جرير: «وإن له في كل باب من الشعر أبياتا سائرة، هي الغاية التي يضرب بها المثل فيقال: إن أغزل شعر قالته العرب هو قوله: إن العيون التي في طرفها حور... وأن أشد بيت تهكما قوله: زعم الفرزدق أن سيقتل مربعًا أبشر بطول سلامة يا مربع». جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، أحمد الهاشمي بك، مطبعة السعادة، الطبعة 14، 1347 هـ - 1928 م، ص 501.

د - **سيقتل مربعًا/ طول سلامة**: تشكل العبارتان صورة من صور المقابلة الساخرة؛ ومن المعلوم أن السخرية نوع من الحجاج الهادف إلى الضغط على المتلقي[1]؛ والغرض منها تسفيه رأي قتيبة وتحقير موقفه، ودفعه إلى مراجعتهما لأنه عاجز عن تنفيذ قراره، وغير قادر على تحقيق مطمحه[2].

هـ- **التكرار**: وبيانه أن الموقع/ الشاعر كرر اسم (مربع) مرتين، وفي هذا التكرار انتصار لأحد الطرفين؛ كما يمكن أن نحوله إلى استدلال مفاده أن (فرزدقًا) واحدًا لا يمكن أن ينتصر على (مربعين)!

إن هذا التوقيع بألفاظه وظواهره الأسلوبية والبلاغية المتنوعة (التكرار، المقابلة، المفارقة، المزاوجة بين الخبر «زعم الفرزدق»، والإنشاء «أبشر بطول سلامة») قد اكتسب قيمة حجاجية تضاهي قيمته الجمالية؛ ولهذا انتقى سليمان من الشعر أكثر الأبيات تهكمًا ليكون ردًا مفحمًا على تهديد قتيبة، إذ حاول زعزعة قناعاته، وتشكيكه في قدراته موظفًا رمزًا أدبيًا (الفرزدق) اشتهر بتهديداته؛

---

(1) النظرية الحجاجية، محمد طوروس، ص 39، بتصرف.

(2) يذكر المؤرخون أن قتيبة لما أتاه موت الوليد بن عبد الملك وقيام سليمان، خشي قتيبةُ سليمانَ لأنه كان يسعى في بيعة عبد العزيز بن الوليد مع الحجاج، كما خاف قتيبة أن يولي سليمانُ يزيدَ بن المهلب خراسان، فقرر خلع سليمان، غير أن الناس غضبوا وكرهوا ذلك، فأجمعوا على خلع قتيبة وقتله، وكان ذلك سنة 96 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 34 وما بعدها، بتصرف.

غير أن قتيبة لم يع ذلك لكونه لم يقرأ توقيع سليمان قراءة سليمة، وكما تدل على ذلك الترجمة الحرفية للبيت الشعري:

زعم قتيبة أن سيخلع سليمانَ أبشر بطول حكم يا سليمانُ

وقد يحتج الموقع في توقيعاته بالحكم والأمثال التي تعتبر «أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة»[1]؛ ومن ذلك أن قومًا تظلموا من عامل فوقع زياد في قصتهم: «من أماله الباطل قوَّمه الحق»[2]. فالانحراف وارد، غير أن الموقع لهم يجب أن يقتنعوا بأن سلطة الحق أقوى وأقدر على أن تصحح ما اختل، وتقوم من انحرف. وعندما وصل إلى هارون الرشيد ما وصله عن صاحب خراسان، وقع إليه الرشيد: «داوِ جرحَك لا يتسع»[3]؛ وهي صورة رائعة تشخص مرض هذا المسؤول (جرحك)، وهي مرفوقة بنصيحة طبية (داو)،

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه،تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 3/ 3.
(2) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 2/ 501.
● زياد يعرف بزياد بن أبيه، أمه سمية، وأبوه أبو سفيان، ولهذا استلحق معاوية زيادًا - أي ألحقه بنسب أبيه - وشهد له الشهود بذلك، وأصبح زياد عاملاً لعلي بن أبي طالب على فارس. انظر العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، 5/ 266 - 267 - 268. وظل زياد - المسمى كذلك زياد بن سمية - على البصرة وأعمالها إلى سنة خمسين، فمات المغيرة بن شعبة بالكوفة وهو أميرها، فكتب معاوية إلى زياد بعهده على الكوفة والبصرة في تلك السنة، وبقي زياد على العراق إلى سنة 53 هـ، ثم مات بالكوفة في شهر رمضان سنة 53 هـ. راجع تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/ 207 - 238.
(3) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، 4/ 374.

إضافة إلى تحذيره من المضاعفات والمخاطر (لا يتسع). إن صاحب خراسان مطالب، إذن، بأن يقوم سلوكه السياسي، ويعدل إجراءاته الاجتماعية والاقتصادية حتى لا تتسع دائرة الاحتجاج والمعارضة.

ومن أبرز التوقيعات المستندة إلى الأمثال قول معاوية موقعًا في كتاب عبد الله بن عامر عندما سأله أن يقطعه مالاً (عقارًا، أرضًا) بالطائف: «عِش رجبًا تَرَ عجبًا»[1]؛ وهو مثل ينسب إلى الحارث بن عباد بن قيس بن ثعلبة[2]. ومن المعلوم أن «المثل حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية إحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها»[3]؛ وما دام المثل حجة، فإن إيراده - في مقام مخصوص - سيكون الغرض منه هو التأثير في المخاطب أو إقناعه لأن «المثل يؤثر في النفس مثل تأثير الدليل»[4]؛ ولعل هذا هو ما هدف معاوية إلى تحقيقه عندما وظف المثل في الرد على طلب عبد الله بن عامر؛ وهو الطلب الذي لم يكن معاوية مستعدًا للاستجابة له بدليل قوله لابن عامر مستغربًا: «عش رجبًا تر عجبًا».

---

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، 4/ 288.

● ولّى معاويةُ عبدَ الله بن عامر البصرة وحرب سجستان وخراسان سنة 41 هـ؛ وأصبح ابن عامر في سنة 43 هـ واليًا على البصرة وفارس وسجستان وخراسان. انظر تاريخ الطبري، 3/ 171 - 193.

(2) انظر جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، (الهامش)، 2/ 491.

(3) في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، ص 82.

(4) الجدل في القرآن، الرازي، ص 232 - 233، نقلا عن كتاب «في بلاغة الخطاب الإقناعي»، محمد العمري، ص 84.

إنه توقيع يربط بين الأزمان والعجائب، أي أنه يربط بطريقة غير مباشرة بين العجائب والشروط وما يترتب على استيفائها، إذ الأزمان ظروف للعجائب وشروط؛ ولهذا نعتبر العلاقة الكائنة بين وحدتي التوقيع (عش رجبًا/ تر عجبًا) علاقة شرطية لأن قولنا (عش رجبًا تر عجبًا) محمول على معنى الشرط: (إن تعش رجبًا تر عجبًا)[1]؛ ومعنى هذا أن ظهور العجائب مشروط بتجدد الأزمان؛ فما على الإنسان إلا أن يعيش زمانه ليكون شاهدًا على عجائبه المتجددة بتوالي الشهور والأحوال.

بيد أن هذا المعطى الحجاجي المستفاد ضمنيًا من التوقيع لا يدل على كل أبعاد التوقيع الحجاجية؛ ومنها أن معاوية حاول أن يقنع عبد الله بن عامر بأن طلبه يخرج عما هو معتاد، كما أنه غير مقبول أخلاقيًا لأنه لا يليق بشخص مثله أن يتقدم به حتى لا يصبح طلبه من عجائب الأزمان؛ فهل يعقل أن يعيش معاوية رجبًا بعد رجب ليرى من ابن عامر كل هذا العجب؟

(1) يقول أبو طالب المفضل في كتابه «الفاخر»: «كأنه قال: عش رجبًا بعد رجب. حكى ذلك أبو الحسن الطوسي». الفاخر لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1380هـ - 1960 م، ص 65. وفي هامش نفس الصفحة: «قيل: رجب كناية عن السنة لأنه يحدث بحدوثها، ومن نظر في سنة واحدة ورأى تغير فصولها قاس الدهر كله عليها، فكأنه قال: عش دهرًا تر عجبًا. وعيش الإنسان ليس إليه فيصح الأمر به، ولكنه محمول على معنى الشرط أي: إن تعش تر».

لقد كان جديرًا بابن عامر، إذن، أن يقتنع بضرورة العدول عن طلبه لما اتسم به من عجب وغرابة، ولما قد يترتب عليه من نتائج، أو لما قد يسببه لمعاوية من إحراج أو همز أو لمز.

إضافة إلى هذا نعتبر أن استشهاد معاوية بمثل يتضمن كلمات دالة، وعبارات وصور بليغة عمل مقصود يعزز مضمونَ التوقيعِ الحجاجيَّ؛ ومن ذلك أن التوقيع يتضمن لفظة خاصة، وهي لفظةَ (رجب) التي تنطوي على دلالات إنسانية ودينية عميقة؛ ومعنى هذا أن شهر رجب، وغيره من الشهور، لا يمكن أن يتحول إلى فرصة تغتنم للمطالبة بالامتيازات، أو تحقيق بعض المصالح الشخصية (أن يقطعه مالاً بالطائف). فمن غير المقبول، إذن، أن يمتد العمر بعبد الله بن عامر إلى رجب، أو يحول عليه الحول ليطلب من معاوية أن يمكنه من عقار بالطائف، لأننا بمثل هذه السلوكات نجرد هذا الشهر من قيمه الدينية والإنسانية النبيلة لنعوضها بالمطامع والمطامح الشخصية الضيقة. فهل أدرك ابن عامر أنه أخطأ موقفًا وسلوكًا؟

كما أن عبارة (تر عجبًا) تمثل وجه التوقيع الثاني، وهي العبارة التي تضمن له التحليق في سماء البلاغة، وهو يستند إلى جناحين هما: الجناسات والترصيعات (عش رجبًا/ تر عجبًا)، التي لا تسهم فقط في تزيين التوقيع وزخرفته، وإنما تعمل، كذلك، على إبراز بعده الحجاجي وتعزيزه، علما بأن مضامين الأمثال تُدعم، في الغالب، بمجانسات صوتية تقوي الشعور بصحة محتواها[1]؛ أي أنك إذا أدركت رجبًا، ستصبح شاهدًا على ما يحمله تجدد الأزمان من

(1) انظر: في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، ص 93.

عجائب، ومنها أن ترى ابن عامر يسأل معاوية أن يقطعه أرضًا؛ أو أن تشاهد غنيًا يتقفى آثار المال والمتاع؛ أو أن تجد مسؤولاً وقد شغلته المطامع عن النظر في مظالم الناس ومصالحهم؛ أو أن تستحيل القيم النبيلة السامية في رجب إلى سلوكات انتهازية وضيعة مثيرة للاستغراب والاستهجان. وبهذا يتجلى معطى آخر من معطيات النص الحجاجية، إذ يصبح إدراك رجب سببًا أو شرطًا في حصول العجائب والوقوف عليها، عيانًا ومعايشة.

(عش رجبًا تر عجبًا) مثل وقع به معاوية كتابًا لابن عامر، في مقام مخصوص، لتحقيق غرض حجاجي واضح عنوانه الأبرز تنبيه ابن عامر إلى غرابة طلبه، وإقناعه بضرورة العدول عنه. ولقد وظف معاوية ما يزخر به التوقيع/ المثل من آليات لغوية وبلاغية (المعجم والمحسنات)، وأدوات تصويرية (الوصف والتصوير) ليحقق غرضه الحجاجي، المتمثل في إقناع المخاطب بضرورة اتخاذ مواقف بديلة تنأى به عن العجب والغرابة.

إن النصوص المقتبسة ليست، إذن، أدوات لتزيين التوقيعات؛ بل إنها آليات حجاجية اعتمدها الموقعون وعيًا منهم بأهميتها وبقيمتها الحجاجية؛ ولهذا كانوا يختارون الاقتباس/ الدليل الأكثر ملاءمة للسياق والمقام إيمانًا منهم بما لهذا الاختيار من أهمية وتأثير، وحرصًا على ألا يفرغ النص المقتبس (الحجة) من محتواه، وعلى ألا يؤدي إلى نتائج عكسية. من هنا كانت مراهنتهم، تباعًا، على الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والأشعار والأمثال والحكم تدعيما لقناعاتهم ومواقفهم، وإفحامًا لخصومهم.

الخاتمة

حرصنا، في هذه الدراسة، على أن نعالج التوقيعات من منظور بلاغي حجاجي؛ ولهذا انطلقنا من أطروحة تعتبر الكثير من نصوص التوقيعات خطابات حجاجية تهدف، وظيفيًا، إلى التأثير في المخاطب (المتلقي) أو إقناعه، متوسلة باللغة (معجم خاص)، والبلاغة (الصور)، والدلالة (القيم)، والمنطق (القياس).

لقد اقتضى منا التأكد من صحة منطلقاتنا أن نطارد معجم التوقيعات، مفردة مفردة؛ وأن نرصد تراكيبها، جملة جملة؛ وأن نتقصى صورها، تشبيهًا واستعارة؛ وأن نتحسس قيمها، عدلها وإنصافها وحقها وواجبها؛ وأن نستجدي مقتبساتها، قرآنها وحديثها وأشعارها وأمثالها وحكمها؛ تصديقًا لزعمنا، وتأكيدًا على أطروحتنا.

ونزعم أننا قد سلطنا بعض الأضواء على سمة من سمات التوقيعات، ألا وهي السمة الحجاجية التي تدثرت بجمال المبنى وجلال المعنى لتضطلع بوظيفتي التأثير والإقناع، إذ تعد زخارف التوقيعات الأسلوبية وحمولاتها الدلالية من عناصرها الحجاجية الهادفة إلى نشر فكرة شردت عنها الأذهان، أو تصحيح رأي التبس به الخطأ، أو تقويم سلوك اعتراه الانحراف، أو تعديل موقف أصابه الضعف والتردد والغموض.

إنها أصناف من الأغراض الحجاجية التي تهدف التوقيعات إلى تحقيقها؛ ومعنى هذا أن التوقيعات كما تتوخى الإيجاز والإمتاع،

فإنها تستهدف كذلك التصوير والإقناع؛ ولهذا كان لجوء الموقعين - وهم أصحاب سلطة ونفوذ - إلى هذا النمط النثري (التوقيعات) دالاً على وعيهم بسحر الكلمات، وفتنة العبارات، وجاذبية الصور، وروعة الاحتجاج؛ وعلى ما يترتب على هذه الأخيرة من آثار في المخاطبين والمتلقين استمالة وتعاطفًا، أو إيمانًا واقتناعًا؛ وبهذا تعكس التوقيعات سلطة من نوع خاص، إنها سلطة البلاغة بديلاً عن سلطة السياسة والحكم.

ولا شك في أن معالجة التوقيعات من منظورات أخرى كفيلة بأن تكشف عن باقي أبعاد التوقيعات وظلالها. ومن شأن مثل هذه المنجزات النقدية أن تكشف عما تزخر به التوقيعات - التي قد لا يتجاوز عدد كلمات نصوصها كلمة واحدة أو كلمتين - من قيم فنية وجمالية وحجاجية ترتبط ببنائها وبلاغتها وسماتها ووظائفها.

المصادر والمراجع (باللغة العربية)

أ - الكتب:

(1) إحكام صنعة الكلام لذي الوزارتين أبي القاسم محمد بن عبد الغفور الإشبيلي الأندلسي، تحقيق: رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1966، د. ط.

(2) أدب الكتاب، أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، عني بتصحيحه: محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، 1341.

(3) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية: محمد الولي، منشورات دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.

(4) أسرار البلاغة، الإمام عبد القاهر الجرجاني، صححها: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1402هـ - 1982م.

(5) البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، الطبعة الأولى 1969م.

(6) تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2008م.

(7) تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار القاهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

(8) جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

(9) جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، أحمد الهاشمي بك، مطبعة السعادة، الطبعة 14، 1347هـ - 1928م.

(10) الحجاج في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2008م.

(11) الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائية)، صالح بن رمضان، منشورات كلية الآداب بمنوبة، د. ط، 2001م.

(12) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة 3، 1418هـ - 1997م.

(13) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط 2.

(14) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1407هـ - 1987م.

(15) الفاخر لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1380هـ - 1960م.

(16) فلسفة البلاغة، آيفور أرمسترونغ ريتشاردز، ترجمة: سعيد الغانمي - ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، د ط، 2002م.

(17) في بلاغة الخطاب الإقناعي: محمد العمري، دار الثقافة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1406م- 1986م.

(18) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط 8، 1399هـ - 1979م.

(19) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، ط 1، 1424هـ - 2003م.

(20) كتاب الأوراق لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي، عُني بنشره: ج. هيورث دن، الطبعة الأولى، مطبعة الصاولي، 1934م.

(21) كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال الحسن العسكري، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ - 1981م.

(22) كتاب الوزراء والكتاب لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1357هـ - 1938م.

(23) لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ت.
(24) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، الطبعة الأولى 1426هـ- 2006م.
(25) المعجم الوسيط، دار الفكر.
(26) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1425هـ - 2005م.
(27) النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طوروس، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1426هـ- 2005م.
(28) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1367هـ - 1948م.

ب - المجلات:

(1) الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشاييم بيرلمان، محمد الولي، مجلة فكر ونقد، ع 61 شتنبر 2004م.
(2) بلاغة الحوار (المجال والحدود)، محمد العمري، مجلة فكر ونقد، ع 61، شتنبر 2004م.

المراجع الأجنبية:

(1) Meyer (Michel), Perelman le renouveau de la rhétorique, PUF, 1e édition, 2004.
(2) Perelman (Chaïm), L'Empire rhétorique (rhétorique et argumentation), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009.
(3) Perelman (Chaim) et Olbrechts-Tyteca (Lucie), Traité de l'argumentation, Éditions de L'Université de Bruxelles, 6e édition, 2008.

(4) Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, Press Universitaires de France , 3e édition , Avril 1998.

(5) Robrieux (Jean – Jacques),Éléments de rhétorique et d'argumentation, DUNOD, Paris 1993.

الفصل

الثالث

3

بلاغة الرحلة

رحلة ابن فضلان أنموذجًا

كريم الطيبي

مقدمة

نروم في هذه الدراسة مقاربة رحلة ابن فضلان انطلاقًا من منظور بلاغي، ينظر في الآليات والمقومات التي تجعل من الرحلة خطابًا بلاغيًا، متكئين على ما أملته البلاغة من مفاهيم وأدوات إجرائية في مقاربة النص الأدبي. ومن أجل إبراز بلاغة رحلة ابن فضلان، ارتأينا الوقوف عند صورة الرحالة بوصفها موجهًا متحكمًا في إنتاج الرحلة، ومسهمًا في بلاغتها، كما سعينا إلى دراسة خطاب الرحلة نفسه، من خلال رصد الآليات البلاغية التي يعتمد عليها، وكشف بعض التقنيات التي تروم إثارة عواطف المتلقي ونوازعه بغية استمالته وتحقيق الفعل الإنجازي المتمثل في التواطؤ مع الرحالة وتبني المواقف نفسها التي يتبناها.

ولبلوغ هذا المرام ارتأينا الانطلاق من مدخلين أساسين:

- **الأول**: يتجلى في استراتيجية التصديق التي ينتهجها الرحالة، فالرحلة بوصفها خطابًا يجمع بين الواقعي التسجيلي والتخييلي الجمالي، تجعل الرحالة ملزمًا بتقديم حجج تثبت مصداقية الأخبار والمعارف التي ساقها في متن رحلته؛ ومن ثم ستتضافر المكونات البنيوية التي تنسج خيوط الرحلة في تأكيد واقعيتها، فالمؤشرات الزمانية والمكانية والأخبار والحوار ووصف الشخوص والأمكنة كل هذا يدفع المتلقي إلى تصديق الرحلة والتيقن من واقعيتها، الأمر الذي يجعل هذه المكونات البنيوية في الخطاب الرحلي حججًا وأدلة تسهم في إيقاع المتلقي في شرك التصديق.

- **الثاني**: نفترض، في هذا المستوى، أن الرحلة ليست خطابًا سرديًا يهدف إلى الإمتاع وحكي تجربة شخصية بطلها الرحالة فقط، بل إنها خطاب تواصلي يروم تقديم المعرفة وتلقينها للمتلقي،

فالرحلة "أكثر المدارس تثقيفا للإنسان"[1] وهو ما يجعل الرحلة خطابًا تواصليًا يختزن كثيرًا من المقاصد التأثيرية التي يخفيها الخطاب. وما يجعل خطاب الرحلة كذلك، هو انبناؤه على ذاكرة الرحالة الذي يقوم – أثناء تلفيظ الرحلة- بعملية استرجاع أطوار الرحلة ووقائعها وأحداثها، وما دام أنه يعتمد على ذاكرته فإن عمليات إجرائية من قبيل الترتيب والتعديل والتقديم والتأخير وانتقاء الأحداث واختيار الأساليب عمليات واردة في مدونة الرحلة.

أولا: رحلة ابن فضلان

1 - المقام والنوع

أشار بعض النّقاد[2] إلى أنواع الرحْلات، وذلك بناءً على بواعث القيام بها؛ ورحلة ابن فضلان تنضوي ضمن الرحلات السفارية أو الرسمية، وهي الرحلات التي كانت "وليدة التقدم الحضاري، ونشوء الدول التي كانت ترسل مندوبين رسميين نيابة عنها، من أجل التفاوض فيما بينها، وكان هذا التفاوض يطول مجالات شتى"[3]، وقد تمت هذه الرحلة برّا.[4]

---

(1) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص 23.

يقسم ناصر الدين الموافي الرحلات إلى أربعة أقسام: الرحلة الرسمية، ورحلة التجارة والعجائب، والرحلة العلمية، والرحلة الدينية.

(2) انظر: الرحلة في الأدب العربي، ص 34.

(3) الرحلة في الأدب العربي، ص 33.

(4) تمت الرحلة أيضا بالعبور على الأنهار.

وتعتبر رحلة ابن فضلان من الرحلات المهمة في تاريخ أدب الرحلات العربي، ويعود تاريخها إلى العصر العباسي إذ قام بها سنة 921م/ 309هـ[1]، إلى بلاد الترك والصقالبة والروس والخزر. أما الدافع وراء هذه الرحلة فهو راجع إلى السلطان العباسي المقتدر الذي أمر بإرسال بعثة إلى ملك الصقالبة بعد أن راسله طالبًا منه العون والتفقّه في الدين الإسلامي؛ وتحسن الإشارة إلى أن وفد المقتدر إلى ملك الصقالبة هم الآتي[2]:

- الرسول: سوسن الرسّي، ويزعم بعض الباحثين أنه القائد الفعلي المكلف بالبعثة.
- قارئ الكتاب: ومسلّم الهدايا، والمشرف على الفقهاء والمعلمين، ابن فضلان.
- غلامان: تكين وهو غلام ذو أصل تركي، وبارس الحاجب غلام إسماعيل بن أحمد صاحب خراسان.
- حامل الأموال: أحمد بن علي بن موسى الخوارزمي.
- رسول ملك الصقالبة: عبد الله بن باشتو.
- الفقيه والمعلم والغلمان الذين عادوا خوفًا من مخاطر السفر.

وتكمن أهمية الرحلة في كونها وثيقة تاريخية تؤرخ لمجموعة من المجتمعات التي لم تكن معروفة وقتئذ مثل روسيا والصقالبة

---

(1) رحلة ابن فضلان، ص 11، وأيضًا: الرحلة بين الشرق والغرب، ص 133 والرحالة العرب والمسلمون، ص 133.

(2) يمكن الرجوع إلى كتاب: "الرحلة في الأدب العربي"، ص 240.

والأتراك والخزر، وتذكر عاداتهم وأخلاقهم ودياناتهم وأعرافهم الاجتماعية.

2- مسير الرحلة وموضوعها

تشكل رحلة ابن فضلان مدوّنة مهمة تحتفظ بحقائقَ ومعلومات تاريخية وجغرافية، فالرجل اهتم برصد جوانب مختلفة في رحلته، حيث عُني بتصوير المشاهد الدرامية التي طرأت في أسفاره، الأمر الذي جعل رحلته تمثل وثيقة تعريفية بمجموعة من البلدان والأوطان التي كانت مجهولة في ذلك الوقت بالنسبة للثقافة الإسلامية، كما نثر الرجل مجموعة من آرائه الشخصية حول بعض المواقف التي صادفها، ولم يكتف بهذا فقط بل قدّم مواقفه بشكل صريح حول بعض الأهالي وبعض القضايا. وقد حرص الرحالة على توثيق الأماكن والمحطات التي شكلت مسير رحلته، وهو ما يمكن توضيحه في الشكل التالي:

بغداد (نقطة الانطلاق) ← الترك ← الصقالبة ← الروس ← الخزر ← بغداد (نقطة الوصول).

يصدر ابن فضلان، في رحلته، عن وعي بالنوع، إذ إنه يستجيب لأفق انتظار المتلقين، فالقارئ "ينتظر وصفًا للبلدان التي زارها صاحب الرحلة، وينتظر القارئ كذلك ذكرًا لخصائص البلدان وعاداتها وطقوسها."[1] انطلاقًا من هذا العَقد، حاول ابن

(1) عبد الفتاح كيليطو، الحديث عن الذات في كتاب التعريف لابن خلدون، مجلة الجدل، العددان 5-6، 21 مارس 1987م، ص7.

فضلان أن يقدم معرفة تشفي غليل المتلقي وتورد عطشه، فضمّن رحلته جملة معارف ومعطيات حول البلدان والأوطان التي زارها.

ثانيًا: صورة الرّحالة وبلاغة الخطاب

مدخل

أدركت المقاربة البلاغية ونظريات تحليل الخطاب أثر حضور الذات الكاتبة في الخطاب، إذ إن تذْويتَ الخطاب وتمرير سمات مرتبطة بـ"أنا" المؤلف ليس أمرًا بخسًا، بل إنه يضطلع بوظائف وأغراض يروم المتكلم تحقيقها، ومن ثم، فإن عملية الكشف عن مواطن انبجاس ملامح صورة الرّحالة في الرحلة تسعفنا بشكل حيوي في إبراز بلاغة الرحلة؛ غير أن ما يهمنا ههنا ليس هو "المؤلف الواقعي" – حسب جان ميشال آدم- الذي هو "أحمد بن فضلان" الإنسان الحي الذي قام بفعل الرحلة، وإنما المقصود هو "المؤلف المجرد"[1]، المتجلي في خطاب الرحلة، على اعتبار أن المؤلف "يرسم لنفسه صورة عبر الكتابة تمثل تصورًا مختلفًا عن

(1) يقسّم "جان ميشال آدم" مستويات التلفظ السردي إلى أربعة مستويات هي الآتي:
- المستوى الأول: المؤلف الواقعي والقارئ الواقعي.
- المستوى الثاني: المؤلف المجرد والقارئ المجرد.
- المستوى الثالث: الراوي والمروي له.
- المستوى الرابع: الفاعلون.
انظر: تداولية الخطاب السردي، ص 77.

الحقيقة إذ إنها صورة لا تظهر إلا عبر الأثر الأدبي"[1]. إن الكتابة مرآة تتبدّى فيها تجليات الذات الكاتبة، يكتشفها القارئ من خلال جملة من القرائن والسمات التي يحويها الخطاب دون أن يشير المؤلف إلى ذلك بشكل صريح.

بناءً على هذا، سنحاول في هذا الفصل رصد أهم السمات التي تضافرت في تكوين صورة الرّحالة، معتبرين أن هذه السمات أسهمت في إحقاق بلاغة الرحلة، وأضفت على خطابه مشروعية تحمل المتلقي على التصديق.

1 - الكفاءة الموسوعية

تحيل، في الرحلة، مجموعة من السمات على ذات المتلفظ/ الرحّالة، ومن بين السمات التي شكّلت بعدًا ذاتيًا لافتًا للنظر، سمة الكفاءة الموسوعية، إذ إن القارئ سيلحظ مدى غنى المادة المعرفية، وتنوع الأخبار، الأمر الذي يجعل المتلقي يسِم الرحلة بأنها منجم ثرّ للمعارف المختلفة. وهو ما يعكس، بالضرورة، موسوعية الرحّالة الذيَ يبدو واعيًا بخصوصية النوع الذي يكتب فيه وهو "الرحلة" حيث انصاع لأبجديات الكتابة في العصر الذي عاشه، فـ"الكاتب لا يعبّر إلا بما يسمح له النوع الذي يكتب فيه، النوع كما يتحدد في فترة ثقافية معينة"[2]. إن المتلقي وهو يستقبل خطاب الرحلة، ضمنيًا، يضع جملة افتراضات وتساؤلات يطمح أن يجد لها أجوبة

(1) نفسه، ص 78.

(2) عبد الفتاح كيليطو، الحديث عن الذات، ص 8.

وقتما يقرأه، هذه الافتراضات تنبني على المعرفة القبلية بالنوع/ الرحلة، فالنص الرحلي عبارة عن "مجموعة الآثار الأدبيّة التي تتناول انطباعات المؤلّف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرّض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل رحلته مرحلةً مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد"[1]. إن سمة الكفاءة الموسوعية تتبدى من خلال تقديم الرحالة أجوبة تشبع فضول المتلقي، من قبيل عرض المعطيات والمعارف المتعلقة بالبلدان التي قصدها مثل:

- **معارف جغرافية:** تتعلق بالمادة التي يقدّمها الرحالة وهو يصف المسالك والممالك، والأوطان والبلدان التي زارها وتردد عليها وأقام فيها. إن الرّحالة وهو يقدّم هذا الصنف المعرفي لا يخرج عن الجغرافي الذي يوثق المكان توثيقًا علميًا، فيبرز الظواهر الطبيعية والبشرية الخاصة بتلك الأمكنة.

- **معارف إثنوجرافية:** تتبدى لنا المعرفة الإثنوجرافية في مدونة الرحلة من خلال ما قدمه ابن فضلان في وصف الشعوب ورصد ثقافاتها وعاداتها وتقاليدها.

- **معارف أنثروبولوجية:** لا يكتفي ابن فضلان بإيراد المادة الإثنوجرافية للشعوب والأمم التي وطأت قدماه على أراضيها فقط، بل إنه يعمد إلى توجيه الانتقادات، وإصدار الأحكام

(1) الموافي، الرحلة في الأدب العربي، ص37.

حـول مـا يـراه، وهـذا نتيجـة عقـده للمقارنـة بـين "الأنـا" و"الآخر".

وتجدر الإشارة إلى أن النص الرحلي حافل ومهجّن ولا يمكن تطويقه بتحديدات صارمة تقزّم من انفتاحه على الأنواع المعرفية الأخرى(1).

إن الكفاءة الموسوعية التي تبدّت لنا في الرحلة، قيد الدراسة، لا تتأسس -فقط- على الكم الهائل من المعلومات التي دونها الرحالة، وإنما، تظهر - كذلك- في الشكل الذي عمد إليه في إيراد هذه المعلومات، واختيار الترتيب المناسب لها، إضافة إلى الأسلوب اللغوي والفني الذي انتقاه في التعبير عنها؛ هذه المعطيات، كلها، تحيل، بشكل غير مباشر، إلى ذاتية الرحالة، فانتقاء الألفاظ والأساليب، وتخيير المعاني المناسبة، واصطفاء المعارف وإيرادها بطريقة تخضع لترتيب مقصود، أمارات تبرز، بكل تأكيد، أن ثقافة الرحالة أسهمت في إنتاج الرحلة.

2 - الرحالة والعقيدة

تطفو، في خطاب الرحلة، إشارات متعددة، تشير كلها إلى مواقف دينية وآراء عقدية تتعلق بذات المتكلم، إذ إن الرحالة ما

---

(1) إذ إن الرحالة يترحّل في مدونته بين "التحليل السياسي والتقرير الـصّحفي واستعادة وقائع التاريخ، وتقديم المعرفة والتحليل الثقافي لهوية الأمكنـة" محمد مشبال، "سبع سماوات قراءة في نص رحلات في الجزائـر والعـراق والهند والمغرب وهولندا ومصر" مجلة العربي، العدد 674، ص 184.

فتئ يبرز توجهه الأيديولوجي بصدد تعرضه لمواقف معينة صادفته أثناء رحلته، ولا شك أن الإفصاح، بشكل مباشر، عن الموقف الأيديولوجي ينطوي على أغراض تواصلية يرتبها المتكلم، فهو يؤسس مواضعَ مشتركة أو "مقدّمات عامة"[1] تشكل تقاطعًا بينه وبين المتلقي الذي يروم التأثير فيه، هكذا تضطلع صورة الرحالة الأيديولوجية بتحقيق أغراض إقناعية تجعل المتلقي يستقبل مضمون الرحلة بالقبول والتسليم، لأن المتكلم شيّد صورة تشكلت وَفق "القاسم المشترك من التقاليد والمنظومات والأفكار والمبادئ بين أفراد الأمة الواحدة"[2] التي تجمع بينه وبين المتلقي الذي يخصه بخطابه.

يُظهر الرحالة، في صور متنوعة، وازعه الديني المتمثل في ورعه وتوكله على الله تعالى أثناء خوض مغامرة رحلته وهي صفة إيمانية يتصف بها المؤمنون[3]، يقول في بقعة من بقاع متن الرحلة: "ثم توكلنا على الله عز وجل وفوّضنا أمرنا إليه"[4] إن إيمان الرحالة يؤدي إلى بعث الثقة في متلقي الخطاب، ومن ثم فإن حضور الصورة الدينية للمتكلم في الخطاب يشكل حجة قمينة باستمالة المتلقي من أجل الوثوق بالرحالة ومن ثم الوثوق بمصداقية الخطاب. ومما يسهم في تعضيد الصورة الأخلاقية لابن فضلان

(1) الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 96.

(2) الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 96.

(3) قال تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ سورة آل عمران، الآية: 122.

(4) الرحلة، ص 60.

قوله: "فإذا دخلت إلى البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة واحدة من الثلج حتى كنت أدنيها إلى النار"[1] يسمح هذا القول برسم الملامح الخارجية للمتكلم، التي تكمّل الصورة الروحية كما أشرنا إليها سابقًا، فالرحالة يجسد القيم الدينية من خلال الامتثال لأمر إعفاء اللحية، التي كانت رمزًا للهيبة والإيمان. ويعزز ابن فضلان صورته الأخلاقية التي تخضع للتصور الإسلامي من خلال إيراده لموقف حدث له، هو: "وقال بعضهم وسمعني أقرأ قرآنًا فاستحسن القرآن وأقبل يقول للترجمان قل له: لا تسكت. وقال لي هذا الرجل يومًا على لسان الترجمان: قل لهذا العربي: ألربنا عز وجل امرأة؟ فاستعظمت ذلك وسبحت الله واستغفرته، فسبح واستغفر كما فعلت"[2]. يستطيع المتلقي لهذا الخبر أن يستشف سمات مكملة للصورة الأخلاقية التي ظهر بها ابن فضلان في رحلته، إن الرجل متدين بدين الإسلام ومطبق لتعاليمه، إذ لم يمنعه السفر والترحال من ترتيل القرآن الكريم ترتيلاً يجعل الآخرين يستحسنون قراءته، إضافة إلى رد الفعل الذي بادر به بُعيْد استفسار السائل، حيث استعظم الله وسبّحه واستغفره.

ومن جانب آخر، تعرفنا بعض المنطوقات في الرحلة على سمة أخرى يتميز بها ابن فضلان، وإن كان لا يشير بشكل مباشر، بقدر ما هي مضمرة، يتعلق الأمر بسمتيْ العلم والتفقه اللتين تتقاطعان

(1) الرحلة، ص 52.

(2) نفسها، ص 63.

مع سمة الكفاءة الموسوعية من جهة، ومع التوجه العقدي للرحالة من جهة ثانية، فهو يَبرز بمظهر العالم الذي يفْقَه في أمور الدين وقضاياه. وإذا كان من علامات العالم الفقيه السعي إلى التغيير، فإن ابن فضلان، في أطوار رحلته، كان يسعى إلى تقويم السلوكات، وإصلاح المفاسد التي تتنافى مع ضوابط الشريعة الإسلامية التي تشبعت بها روح الرحالة، تتجلى هذه السمة في قوله: "فعرّفت الملك أن هذا غير جائز وعرفته كيف المواريث حتى فهمها"[1] إن الرحالة بعد أن تأمل في عادات الآخرين وقف عند جملة اختلافات تتعارض والتصور الإسلامي، فالميراث عند الصقالبة يختلف تمامًا عما أقرته الشريعة الإسلامية، التي يصدر عنها الرحالة، فهم "إذا مات منهم الرجل ورثه أخوه دون ولده"[2]. لقد جسّد ابن فضلان موقفه تجاه هذا العرف الصّقلبي، وأبرز فِقهه وعلمه وحكم عليه بأنه "غير جائز" ولم يكتف بالحكم، بل شرحه شرحًا مستفيضًا جعل الملك يستوعبه ويفهمه. يقول في مكان آخر: "وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك"[3] يظهر لنا الرحالة ههنا بمظهر الفقيه المجتهد الذي يسعى إلى تغيير المنكر، ونشر بعض المبادئ التي ينبني عليها الإسلام، وهي التستر في السباحة عن الرجال.

(1) الرحلة، ص 87.
(2) الرحلة، ص 87.
(3) الرحلة، ص 89.

إن صورة ابن فضلان الفكرية والعقدية، كما تجلت في خطاب رحلته، أسهمت في بعْثِ الثقة في المتلقي الذي يستقبل رحلته، لأنه بناها على أسس عقدية وفكرية تشترك مع من يوجه لهم الخطاب.

3 - الفضول والتساؤل

يتسم خطاب الرحلة بارتكان الرحالة إلى الملاحظة والوصف، بيد أن الملاحظة التي تسترعي انتباهنا، هي تجاوز ابن فضلان للملاحظة والوصف، ملاحظة ووصف العادات والأعراف والمواقف التي يصادفها في طريقه، بل يعمد في كثير من الأحايين إلى إثارة الأسئلة حول واقعة معينة، بغية التأكد منها بنفسه، خصوصًا ما يُنقل إليه عبر واسطة (مخبر أو مترجم..) هذه الملاحظة، تحيل بشكل مؤكد على ذاتية الرحالة، إذ إنه لا يكتفي بما تسمعه أذنه، بل يسعى إلى معرفة الأمور والتأكد من صحتها.

وبالرجوع إلى مدونة الرحلة، نلمس ملافيظ مختلفة تثبت هذا المسعى، من ذلك مثلاً قوله: "فرأيت امرأته وقد كانت امرأة أبيه وقد أخذت لحمًا ولبنًا وشيئًا مما أتحفناه به، وخرجتْ من البيوت إلى الصحراء فحفرت حفيرة، ودفنت الذي كان معها فيها، وتكلّمت بكلام فقلت للترجمان: ما تقول؟ قال: تقول هذه هدية للقطعان أبي الترك أهداها له العرب"[1]. نستشف من خلال هذا الحوار، الفعل الذي بادر به الرحالة إثر سماعه لكلام غير مفهوم، حيث استفسر

(1) الرحلة، ص 68.

الترجمان ليترجم له كلام المرأة؛ يبرز هذا الأمر جانبًا من جوانب صورة الرحالة، المتجلي في الفضول وحب الاستطلاع؛ يقربنا ملفوظ آخر إلى هذه السمة هو: "وكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفرًا أو لقاء عدو قبَّلها وسجد لها وقال: يا رب افعل بي كذا وكذا. فقلت للترجمان: سلْ بعضهم ما حُجَّتهم في هذا ولمَ جعله ربَّه؟ قال: لأني خرجتُ من مثله فلست أعرف لنفسي خالقا غيره"[1]. لم يكتفِ الرحالة بوصف هذا العرف الذي يطبع تقاليد قوم من الأتراك، بل حاول أن يعرف أسباب وضعهم لتلك الخشبة، وهو ما يعبر عن إلحاح الرحالة في معرفة كل شيء يصادفه. وتتقاطع هذه السمة بسمة المغامرة التي تجلت لنا في الرحلة، إن صورة الإنسان اللحوح على معرفة حقائق الأحداث، وصدق الأخبار، والشخص الذي يمتاز بحس المغامرة وحب الاكتشاف تحضر بشكل جلي، ذلك أن ابن فضلان لم يتردد في استفسار الملك عن الرجل الذي أخبره به تكين بغية التأكد منه، ولم يتوان عن السفر والترحال إلى موضع الرجل لكي يراه بنفسه. وفي هذا السياق ندلف مقطعًا آخر يلقي الضياء على الجانب المغامراتي في ذاتية ابن فضلان، يقول: "فسألته عن الرجل فقال: أقام عندي مدةً فلم يكن ينظر إلى صبي إلا مات ولا حامل إلا طرحت حملها، وكان إن تمكَّن من إنسان عصره بيديه حتى يقتله. فلما رأيته ذلك علّقته في شجرة عالية حتى مات، إنْ أردت أن تنظر إلى عظامه ورأسه

(1) الرحلة، ص 73.

مضيت معك حتى تنظر إليها، فقلت: أنا والله أحب ذاك. فركب معي..."[1] يعترف ابن فضلان بشكل مؤكد (توكيد/ إني وقسم/ والله) على أنه يحب رؤية المشاهد الغريبة ومعاينتها، ويرمي نفسه إلى الشدائد، من أجل اكتشاف المجهول من جهة، والتأكد من صدق الأخبار التي تُروى له من جهة ثانية.

وخلاصة القول، يمكن القول إن ابن فضلان كان يمتاز بالمغامرة والتحمس لركوب المخاطر راميًا إلى معاينة الأخبار التي يجمعها، فكما يقال "ليس من رأى كمن سمع".

4 - الإدارة والتحكم

يقول المستشرق الروسي كراتشكوفسكي: "وعلى الرغم من عدم وجود أية معلومات عنه (يقصد ابن فضلان) إلا أنه يحاول دائما أن ينسب إلى نفسه الدور الرئيس"[2]. تفصح هذه الملاحظة الدقيقة عن الصورة التي برز بها ابن فضلان، إذ يجعل نفسه قطب الرحى في خطاب رحلته، على الرغم أن البعثة التي أرسلها الخليفة العباسي المقتدر كانت عبارة عن وفد يتكون من جماعة، إلا أن الرحالة يصرّ على غض الطرف عنهم، وإبراز ذاته بين الفينة والأخرى. وتوجيه الكلام والمواقف للحديث عن نفسه ينطلق منذ بداية الرحلة، حيث أسند إلى نفسه قراءة الكتاب على ملك الصقالبة وتسليمه الهدايا وهو ما يمكن استشفافه من قوله: "فندبت أنا

(1) الرحلة، ص 96.

(2) الرحلة، ص 142.

لقراءة الكتاب عليه وتسليم ما أهدي إليه والإشراف على الفقهاء والمعلمين..."[1]، ولا يكتفي الرحالة بإبراز ذاته وتفخيم دوره في الرحلة، بقدر ما يتحول أحيانا إلى آمر وناهٍ، يصدر الأوامر، ويحدد وقت الرحيل، ووقت المكوث. لنتأمل هذا الموقف: "وبدأت فقرأت صدر الكتاب فلمّا بلغت منه "سلام عليكَ فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو"، قلتُ: رُدَّ على أمير المؤمنين السلام، فردَّ وردُّوا جميعًا بأسرهم..."[2] يظهر الرحالة من خلال ردة فعله هذه، بقوة شكيمته، وثقته في نفسه، إذ أمر ملك الصقالبة بردّ السلام على الخليفة، لا شك أن هذا الفعل الذي بادر به ابن فضلان لا يمكن أن يفعله ند آخر لولا وجود سلطة يستمد منها شرعية الأمر والنهي؛ إضافة إلى ما ينطوي عليه هذا الأمر من مقاصد تأثيرية تروم تعزيز قبول الرحلة لدى الخليفة المقتدر، فردّ السلام هو أمر واجب خصوصًا إذا كان مقرئ السلام هو أمير المؤمنين المقتدر. ويركز ابن فضلان على رصد بعض المواقف التي كانت تعرقل مسير الرحلة ليثبت سمات من سماته، وهي الحنكة والدهاء في معالجة تلك العراقيل، من ذلك هذا المشهد: "فلمّا كان من غد لقينا رجل واحد من الأتراك، دميم الخلقة، رث الثياب، قميء المنظر، خسيس المخبر، وقد أخذنا مطر شديد فقال: قفوا، فوقفت القافلة بأسرها، وهي نحو ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل، ثم قال: ليس يجوز

(1) الرحلة، ص 40.
(2) الرحلة، ص 76.

منكم أحد. فوقفنا طاعة لأمره، فقلنا له: نحن أصدقاء كوذركين، فأقبل يضحك ويقول: من كوذركين أنا أخري على لحية كوذركين. ثم قال: بكند يعني الخبز بلغة خوارزم، فدفعت إليه أقراصًا، فأخذها وقال: مروا قد رحمتكم"(1). إن ردة فعل الرحالة تبرز فطنته وقدرته على تجاوز العقبات، فقد نجح في إنقاذ قافلة هائلة، من خلال فهمه لحاجة الرجل. ولعل الوصف الدقيق لهذه التجربة يروم من خلاله ابن فضلان إظهار نفسه في صورة الشجاع الذي لم يخش من الرجل قاطع الطريق، ولعل في طريقة الإخبار ما يفيد انصراف الرحالة إلى الكشف عن تميّزه، إذ عبّر عن الحل الأول الذي تبادر إليهم بصيغة الجمع (فقلنا له: نحن أصدقاء كوذركين) بيد أن هذا لم ينجح مع الرجل، ليبادر ابن فضلان بحل آخر أنجع ذكره بصيغة المفرد المتكلم (فدفعت إليه أقراصًا فأخذها).

لقد نحت ابن فضلان لنفسه مكانًا في رحلته، وحاول أن يقدّم ذاته تقديمًا مقبولاً لدى متلقي الرحلة؛ وفي تحليلنا الآنف، رصدنا جملة من السمات التي تحيل إلى صورة الرحّالة الخطابية وهي سمات تتعالق مع النوع الخطابي باعتبار الخطاب رحلة، وباعتباره رحالة. إن صورة الرحالة، تتخذ، في هذا الإطار، أبعادًا تداولية، لأن ابن فضلان كان يروم أن يكون ذا موضع مقبول لدى المتلقي، فالمتلقي لن يتقبل خطابًا ما مهما كانت قوته الإقناعية، إذا لم يكن قائله يمتاز بجملة من الخصال المقبولة، والخلال المعقولة، ومن ثم فإن سَعْي

(1) الرحلة، ص 66.

الرحالة إلى الإيحاء بمعتقداته الدينية، والتعبير عن معارفه وإصدار الأحكام الفقهية، هي كلها معطيات لا تخلو من أغراض تأثيرية، تتغيى ترك الانطباعات الحسنة في المتلقين.

إن صورة الرحالة عضدت التوجه البلاغي الذي تنبني عليه رحلة ابن فضلان، ولاستكمال رصد هذه المقومات البلاغية لابد أن نقف عند بلاغة الخطاب نفسه، من أجل توضيح هذه الإستراتيجية المتماسكة والمترابطة، وإبراز الخصوصية البلاغية للرحلة.

ثالثًا: بلاغة خطاب الرحلة

1- بلاغة السرد في رحلة ابن فضلان

يعتمد الرحالة على الذاكرة في سبيل تذكر الأحداث والوقائع التي حدثت أثناء قيامه بفعل الرحلة، وهو ما يسهم في إنتاج خطاب احتمالي ينبني على وعي جديد يصدر عنه أثناء تلفيظ رحلته، إذ يعمد إلى الانتقائية وفرز الوقائع، نظرًا لمراعاة مقام التواصل، وحال المتلقي، لأن "زمن المتلقي بكل ما يحفه من غموض والتباس يحضر بذاكرة السارد وهو يؤسس مساراته السردية"[1] هذه المساحة الفارغة التي تفصل الرحلة/ الفعل عن الرحلة/ الخطاب، تسمح للسارد/ الرحالة أن يملأها بمجموعة من الآليات الخطابية التي تختزل أبعاد الرحلة التداولية، والتي تروم التأثير في المتلقي، وتغيير بعض اقتناعاته، من خلال تقديم مجموعة من المعارف التي يجهلها،

(1) التخييل وبناء الأنساق الدلالية، ص 257.

دون أن يعني هذا غياب الوسائل الإمتاعية التي ساقها الرحالة في رحلته، فالرحلة خطاب معرفي تداولي مغلف بسمات تضفي الطابع التخييلي عليها. وسنسعى في هذا المحور إلى إبراز بلاغة خطاب رحلة ابن فضلان، من خلال رصد الأبعاد التداولية التي تتضمنها بنية ملفوظ الرحلة.

1-1 الحكي وبلاغة التوثيق

وَطّأ ابن فضلان رحلته، قبل أن يدلف إلى حكي وقائع رحلته، بمقدمة مختصرة يذكر فيها دواعي الرحلة يقول فيها: "لما وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين المقتدر يسأله فيه البعثة إليه ممن يفقهه في الدين، ويعرّفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجدًا وينصب له منبرًا ليقيم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له، فأجيب إلى ما سأل من ذلك. وكان السفير له نذير الحرمي، فندبت أنا لقراءة الكتاب عليه وتسليم ما أهدي إليه والإشراف على الفقهاء والمعلمين وسبب له بالمال المحمول إليه لبناء ما ذكرناه وللجراية على الفقهاء والمعلمين على الضيعة المعروفة بأرثخشمثين من أرض خوارزم من ضياع الفرات"[1].

يسهم هذا التقديم في تشكيل أفق القراءة، من خلال عرض مقام الرحلة والدواعي المحيطة بها، كما أنه يبرز المنحى التواصلي الذي تتأسس عليه رحلته من خلال انبنائها في سياق تواصلي:

(1) الرحلة، ص 37- 41.

المخاطِب: ابن فضلان.

الخطاب: الأحداث والوقائع التي رافقت مسير الرحلة، ووصف البلدان والأوطان التي وصل إليها الرحالة ورفقته.

المخاطَب: من خلال هذه التوطئة يتضح أن متلقيي الرحلة هما متلقيان، الأول محدد هو أمير المؤمنين المقتدر بالله، والثاني هو متلقٍ مضمر وضمني هو قارئ الرحلة بشكل عام.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقدمة لا تخلو من أغراض تواصلية، إذ إن الرحالة يبني مجموعة من المقدمات التي يفصح عنها منذ البداية ليسعى إلى إثباتها وحمل المتلقي على تصديقها، إنها مقدمات تشكل دعاوى جزئية تشكل مدخلاً سيتغير منها ابن فضلان إيصال جملة من الآراء والتصورات التي تؤكدها؛ ويمكن إبراز هذه الدعاوى التي تلخص المهمة المنوطة بالبعثة المرسلَة فيما يلي:

- الذهاب إلى ملك الصقالبة.
- تفقيه الناس في الدين.
- التعريف بشرائع الإسلام.
- بناء مسجد ونصب منبر للقيام بالدعوة.
- بناء حصن يتحصن فيه ملك الصقالبة من الملوك المخالفة له.

يذكر ابن فضلان أن البعثة قامت بواجبها وحققت الأهداف المرجوة منها إذ قال: "فأجيب إلى ما سأل من ذلك"؛ غير أن الأمر

محوج إلى الإثبات والتأكيد، ومن ثم فالتوسل بالآليات التأثيرية والوسائل الإقناعية أمر لا مناص منه لتحقيق الأبعاد التواصلية وحمل المتلقي على تصديق خطاب الرحلة، الأمر الذي سيروم الرحالة تحقيقه من خلال استثمار بعض الآليات الخطابية لتمرير جملة من الأخبار والمعارف التي تتعالق مع هذه الدعاوى الذي أثثها في مقدمة رحلته. وسنحاول الكشف عنها في معرض تحليلنا لبعض الآليات التي انبنى عليها خطاب الرحلة.

ومن جانب آخر، يشكل الحكي آلية خطابية لتمثيل الأحداث التي وقعت للرحالة أثناء قيامه بالسفر؛ يقول ابن فضلان: "فرحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة فأقمنا بالنهروان يومًا واحدًا، ورحلنا مجدين، حتى وافينا الدسكرة، فأقمنا بها ثلاثة أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان فأقمنا بها يومين..."[1]. نلاحظ من خلال هذا الملفوظ أن السارد/ الرحالة يحرص على ذكر المؤشرات المكانية والزمانية في رحلته، فقد حدد نقطة انطلاق الرحلة (بغداد) ثم يذكر، بشكل متسلسل، المحطات الجغرافية التي مر بها مع ذكر مدة الإقامة؛ إن حرص الرحالة على ضبط المشيرات الزمكانية، يحيل إلى محاولة إضفاء المصداقية على خطاب الرحلة، كما أن بعض العبارات مثل (مجدّين، لا نلوي على شيء) تضطلع بوظيفة تأثيرية على اعتبار أن الوفد الرحلي انضبط للمهمة المنوطة به، وكان همه الأوحد هو الوصول إلى الهدف.

(1) الرحلة، ص 43.

والملاحظ، كذلك، أن الحكي في بداية الرحلة، اصطبغ بنوع من التقرير حيث اكتفى فيه الرحالة بذكر نقط الوصول والانطلاق دون تعريج على وصف المشاهد والناس والأماكن أو سرد لتفاصيل ما وقع أثناء مسيرهم؛ بيد أن الأمر سيختلف حينما سيصل وفد الخليفة المقتدر إلى "بخارى"، إذ سينأى ابن فضلان عن التقريرية الجافة ليتوسل بآلية الوصف؛ تتبدّى لنا هذه الملاحظة في قوله: "ثم قطعنا المفازة إلى آمل، ثم عبرنا جيحون، وصرنا إلى آفرير رباط طاهر بن علي. ثم رحلنا إلى بيكند ثم دخلنا بخارى وصرنا إلى الجيهاني وهو كاتب أمير خراسان، وهو يدعى بخراسان الشيخ العميد، فتقدّم بأخذ دار لنا، وأقام لنا رجلا يقضي حوائجنا، ويزيح عللنا في كل ما نريد فأقمنا أيامًا"[1]. ويتيبن لنا أن الرحالة أثبت جملة من المعطيات التي سجلها ببخارى، فقد وصف مناخها الشتوي القاسي، وذكر دراهمها المختلفة، وعرض أسماء الشخصيات التي التقاها هناك.

يذكر أحد الباحثين أن مرور ابن فضلان دون وصف خصائص تلك المناطق التي شكلت محطات متقطعة قبل الوصول إلى بخارى مردّه أنه فارسي، لذلك لم يأبه لها بحكم معرفته الجيدة بها[2]. لكن هذا التسويغ يجانب جادة الصواب لأن الرحالة كان يكتب للمتلقي وليس لنفسه؛ ونرى أن تحاشي السارد عن رصد ما

(1) الرحلة، ص 45-46.

(2) الرحلة والنسق، ص 239.

شاهده في تلك الأماكن والمناطق أمر لا يخلو من أغراض تداولية، فابن فضلان يصدر عن وعي بقوانين التخاطب، إذ إنه ارتكن إلى "قانون الإخبار" -وهو من قوانين التخاطب التداولية التي اقترحها ديكرو- مؤداه أن على "المتكلم أن يقول ما لا يعرفه المخاطب، وإلا كان أمام أجوبة لاذعة من قبيل "أعرف ذلك" أو "لم تعْلمني بشيء جديد""[1].

أما تلك المناطق فكانت معروفة لدى المجتمع العربي على عهد الدولة العباسية التي عرفت اتساعًا كبيرًا وصل إلى فارس، لذلك لم يأبه بها ابن فضلان، وهو ما يعزز الطرح التداولي لخطابه باعتباره موجَّها وينضبط "لمسلمة القدر"[2] حيث جعل الحكي يفيد "القدر المطلوب من الإخبار"[3].

والمتأمل لرحلة ابن فضلان يلحظ أنه كان يعمد إلى الدقة والضبط في إيراد بعض المعطيات ويمكن توضيح بعض الألفاظ الدالة عليها في الجدول التالي:

---

(1) التداوليات وتحليل الخطاب، ص 225. وأيضا: تداولية الخطاب السردي، ص 121.

(2) قسم جرايس قوانين التخاطب إلى أربع مسلمات هي:
- مسلمة القدر.
- مسلمة الكيف.
- مسلمة الملاءمة.
- مسلمة الجهة.
- انظر: التداوليات وتحليل الخطاب، ص 223- 224.

(3) التداوليات وتحليل الخطاب، ص 223.

الزمان	المسافة	العملة
- يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة. - أقمنا يومين. - أحد عشر يومًا. - فأقمنا ثمانية وعشرين يومًا. - فأقام على ذلك ثلاثة أشهر.	- أكثر من مئتي فرسخ - خمسون فرسخًا - سبعة عشر شبرًا - سبعين يومًا. - أقل من مسيرة فرسخ. - طولها أكثر من من مئة ذراع.	- الغطريفية مئة منها بدرهم فضة. - الدرهم الطازجة وزنها أربعة دوانيق ونصف. - حطب الطاغ بدرهمين من دراهمهم تكون زهاء ثلاثة آلاف رطل.

يتبدّى لنا من خلال هذا الجدول أن الرحالة يذكي المسرود بالتاريخ الزمني من خلال إيراد بعض التواريخ المتعلقة بالانطلاق من نقطة معينة، ومدة الإقامة. كما أنه يعمد إلى إيراد المسافات التي تفصل بين الأمكنة المختلفة راميًا إلى تقديم معرفة للمتلقي الذي قد يحتاج إليها يومًا ما إذا فكّر بالقيام برحلة إلى هذه الأصقاع. والملاحظ أيضًا أن الرحالة يقدم عملة الآخر مقارنًا وزنها بقيمة العملة العربية آنئذ، هذه الدقة المقصودة من ابن فضلان تسهم، بشكل قوي، في إضفاء المصداقية والبعد الواقعي على الرحلة، وهو ما يجعلها "وثيقة تاريخية معتمدة"[1].

(1) الرحلة في الأدب العربي، ص 84.

والسرد يُظهر لنا أن السارد هو نفسه الشخصية الرئيسة/ ابن فضلان، فالرحالة يحكي بضميرين: المتكلم المفرد، والمتكلم الجمع، وفي الجدول التالي بيان لذلك:

ضمير المتكلم المفرد	ضمير المتكلم الجمع
ندبت أنا – وأنا معهم- ذكرتُ – فسلّمتُ – ورأيت – سمعتُ – يحذرونني- دخلتُ - نظرتُ - لحيتي – كنتُ – أدنيها – أخرج – أنامُ – وأنا مدثر- خدي- قرأتُ...	فرحلنا – ورحلنا – صرنا – فأقمنا- سرنا – قدمنا – تنكّرنا – فأصبنا- قطعنا – دار لنا – فدخلنا – فقلنا – فتكارينا – فكُنا – أكرمنا- انصرفنا – رأينا – علينا...

يحكي الرحّالة المسرود بضمير المتكلم دون أن يتخفى أو يتقمص شخصية أخرى كما في الأنواع الأدبية الأخرى كالرواية مثلاً، لأن الرحلة "حكاية سير-ذاتية لتجربة السارد"[1] والرحالة يعتبر "بطل قصته الخاصة على مسرح أجنبي، وهو مؤرخ نفسه وراوية نفسه والجوّاب الأحب إلى نفسه"[2]. وعلى هذا الاعتبار يعمد الرحالة إلى الحكي بصيغة الأنا ليسجل تجربته الشخصية التي خاضها في الرحلة. بيد أنه يسرد بضمير المتكلم الدال على الجماعة – كذلك- ليدل عليه وعلى رفقته المكونة من الوفد الذي أشرنا إليه سابقًا، وضمير الجماعة "نحن" يدل "دلالة قوية على صدق التجربة

(1) الرحالة العرب ودهشة الغرب، ص 26.

(2) نفسه، ص 27.

وصدق وقوعها"[1]؛ كما أن من تقاليد السفر أن تكون الرحلة مع رفيق أو جماعة حسب التصور الإسلامي[2].

1-2 بلاغة الخبر

يحضر الخبر في النسيج الرحلي، بوصفه مكونًا بنائيًا يتعايش مع المكونات السردية الأخرى التي تؤسس خطاب الرحلة، ويمكن تقسيم المدونة الخبرية التي حوتها رحلة ابن فضلان إلى قسمين: أخبار واقعية وقعت فعلاً إذ إنها مرتبطة بشخصيات تاريخية حقيقية، وأخبار غير واقعية تندرج في إطار العجائبي. وتضطلع هذه الأخبار بوظائف متعددة منها الوظيفية الإخبارية إذ تسعى إلى تقديم معرفة للمتلقي، والوظيفة الإقناعية حيث تهدف بعض الأخبار، في رحلة ابن فضلان، إلى تعضيد بعض الأطاريح التي يعرضها الرحالة في متن رحلته، الأمر الذي يجعل من هذه الأخبار آلية بلاغية تروم تثبيت المعارف في ذهن المتلقي؛ ومن ثم ينتقل الخبر باعتباره أداة إمتاعية تروّح على المتلقي إلى إستراتيجية خطابية وتقنية تأثيرية تعزز بلاغة الخطاب الرحلي وتتغيى إذعان المتلقي ليستأمن المسرود، ثم الوظيفة التواصلية حيث إن الرّحالة يعمد إلى إيراد الأخبار لتحقيق بعض الغايات التواصلية المضمرة.

ومن الأخبار التي أوردها ابن فضلان في رحلته قوله: "لقد بلغني أن رجلين ساقا اثني عشر جملاً ليحملا عليها حطبًا من بعض

(1) الرحلة والنسق، ص 124.

(2) الرحلة في التراث العربي، ص 36.

الغياض، فنسيا أن يأخذا معهما قدّاحة وحرّاقة وأنهما باتا بغير نار فأصبحا والجمال موتى لشدة البرد"[1]. يروي الرحالة هذا الخبر في سياق حديثه عن البرد القارس والشديد الذي تعرضت له البعثة التي كان هو على رأسها في "الجرجانية" ولكي يقنع المتلقي بصدق المعطى المقدّم عمد إلى إيراد هذا الخبر الذي يؤكد خطورة هذا البرد، إذ إنه تسبب في موت الجمال والرجلين. يتحول هذا الخبر من بعده التخييلي الذي يشحذ اهتمام المتلقي ويسطو على تفكيره إلى آلية إقناعية تروم حمله على الاقتناع بخطورة البرد الذي تعرض له بمعية رفقته، وهو ما يدل على استماتة البعثة التي كافحت هذا الخطر الطبيعي في سبيل الوصول إلى الهدف الذي رسمه مسير الرحلة.

ونقرأ، في مدونة الرحلة، خبرًا آخر عاينه ابن فضلان يقول فيه: "ولقد نزلنا يومًا على رجل منهم فجلسنا وامرأة الرجل معنا فبينما هي تحدّثنا إذ كشفت فرجها وحكّته، ونحن ننظر إليها فسترنا وجوهنا وقلنا أستغفر الله، فضحك زوجها وقال للترجمان: قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه هو خير من أن تغطيه وتمكّن منه"[2]. يشكل هذا الخبر حجة يقدّمها الرحالة تدعيمًا لفكرة أخبرنا بها مؤداها عدم تستر النساء في بعض القبائل التركية، إذ يؤْثِرن أن يبقين عاريات أمام كل منٍ هبّ ودب من الناس، ولأن تقبل هذا المعطى قد يثير الشك في نفس المتلقي، على اعتبار أن ستر

(1) الرحلة، ص 52.

(2) الرحلة، ص 62-63.

العورة غريزة جُبل عليها الإنسان، سارع ابن فضلان إلى تعضيد هذا المعطى بخبر كان مشاركًا وفاعلاً فيه. كما أن هذا الخبر، كذلك، يثبت فكرة أخرى ذكرها في ثنايا رحلته وهي عدم معرفتهم للزنا[1] على الرغم من هذه الظاهرة التي تبرز دناءة المرأة في مجتمعهم، فعري نسائهم لا يعني انصرافهن إلى ممارسة الزنا.

ويلفت الرحالة أنظارنا إلى رذيلة أخرى تبرز ارتجاج القيم الاجتماعية وانحطاطها في بلاد الترك، وهي ظاهرة اللواط، فـ"أمر اللواط عندهم عظيم جدًا"[2]، ويسوق خبرًا يؤكد هذه الظاهرة المتفشية في قوله: "ولقد نزل على حي كوذركين -وهو خليفة ملك الترك- رجل من أهل خوارزم، فأقام عند ضيف له مدة في ابتياع غنم، وكان للتركي ابن أمرد، فلم يزل الخوارزمي يداريه ويراوده عن نفسه حتى طاوعه على ما أراد، وجاء التركي فوجدهما في بنيانهما..."[3] والأمر نفسه يضطلع به خبر آخر يرويه ابن فضلان مؤكدًا قذارة قوم من الأتراك اسمهم "الباشجرد"، حيث قال: "ولقد كان معنا منهم واحد قد أسلم، وكان يخدمنا، فرأيته وجد قملة في ثوبه فقصعها بظفره، ثم لحسها وقال لما رآني: جيد"[4]. ويروي الرحالة، متحدثًا عن الصقالبة، ما استرعى انتباهه من كثرة

(1) يقول ابن فضلان: "وليس يعرفون الزنا ومن ظهروا منه على شيء من فعله شقوه بنصفين". الرحلة، ص 63.

(2) الرحلة، ص 65.

(3) الرحلة، ص 65.

(4) الرحلة، ص 73.

الحيات عندهم، "حتى إن الغصن من الشجرة لتلتفّ عليه العشرةُ منها والأكثر ولا يقتلونها ولا تؤذيهم"[1]. ولم يكتفِ ابن فضلان بإيراد هذه الخصيصة التي تطبع الطبيعة الصقلبية، بل عرّج إلى تقديم خبر يقوم على إضفاء الشحنة الإقناعية لجعل المتلقي يذوب في حرارة السرد ويسلم بمصداقية المعطيات المقدّمة، وهو ما نستشفه من قوله: "حتى لقد رأيت بعض المواضع شجرة طويلة يكون طولها أكثر من مئة ذراع، وقد سقطت وإذا بدنها عظيم جدًا فوقفت أنظر إليه إذْ تحرّك فراعني ذلك وتأملته فإذا عليه حيّة قريبة منه في الغلظ والطول فلما رأتني سقطتْ عنه وغابت بين الشجر فجئت فزعًا فحدّثت الملك ومن كان في مجلسه فلم يكترثوا لذلك وقال: لا تجزع فليس تؤذيك"[2]. ومن المعتقدات الغريبة التي يؤمن بها الصقالبة، والتي أوردها ابن فضلان في مدونة رحلته، معتقَد مؤداه أن كل إنسان يتسم بالفطنة والدهاء وله "حركة ومعرفة بالأشياء قالوا: هذا حقّه أن يخدم ربّنا فأخذوه وجعلوا في عنقه حبلاً وعلّقوه في شجرة حتى يتقطّع"[3]. إن هذه الفكرة تجعل المتلقي يصنفها في دائرة المحتمل صعب التحقيق، إذ يصعب عليه تمثلها في ذهنه، خصوصًا المتلقي الذي يتوجه له ابن فضلان بخطابه، ومن ثم لجأ إلى عرض خبر هو: "ولقد حدّثني ترجمان الملك أن سنديًا سقط إلى ذلك البلد، فأقام عند الملك برهة من

(1) الرحلة، ص 85.

(2) الرحلة، ص 85

(3) الرحلة، ص 88

الزمان يخدمه وكان خفيفًا فهمًا، فأراد جماعة منهم الخروج في تجارة لهم، فاستأذن السنديّ الملك في الخروج معهم فنهاه عن ذلك، وألحّ عليه حتى أذن له، فخرج معه في سفينة فرأوه حركًا كيّسًا، فتآمروا بينهم وقالوا: هذا يصلح لخدمة ربّنا فنوجّه به إليه، واجتازوا في طريقة بغيضة، فأخرجوه إليه وجعلوا في عنقه حبلاً وشدّوه في رأس شجرة عالية وتركوه ومضوا"[1]. يجعل هذا الخبر احتمالية الفكرة المسرودة حقيقة صادقة، فالرجل السنديّ ضحية واقعية لكياسته ونباهته، ولعل أي رجل فيه من الصفات ما في السنديّ أن يتعرض للصنيع نفسه. إن الخبر هنا حجة قاطعة تعزز الأفكار التي يعرضها الرّحالة في مدونته.

لقد اضطلعت الأخبار، في متن رحلة ابن فضلان، بوظيفة تداولية تأثيرية، تروم حمل المتلقي على تصديق المعطيات المذكورة في بقاع الرحلة، ومن ثم فالأخبار المطروحة في مدونة الرحلة، إلى جانب تقديمها للمعرفة والمعلومات، تشتغل وتتضافر من أجل تحقيق التواصل مع المتلقي، والعمل على التأثير فيه.

1-2-1- الخبر من الإقناع إلى التواصل

تسمح لنا قراءة الأخبار الواردة في رحلة ابن فضلان باستبيان المقاصد التواصلية التي كان يرمي إليها الرحالة، إذ إن الخبر بقدر ما يقدّم معرفة معينة في مستواه الدلالي، يختزن معاني تداولية تتوجه إلى المتلقي بغرض التأثير فيه. والنظرة العامة لرحلة ابن فضلان تؤكد

(1) الرحلة، ص 88.

أن المستوى التواصلي للخبر ينحصر في التوجه نحو المتلقي بهدف نصحه وإرشاده ووعظه، نلمس هذه المقاصد في ملافيظ كثيرة، ونذكر منها على سبيل التمثيل خبرًا جاء فيه: "لقد بلغني أن رجلين ساقا اثني عشر جملاً ليحملا عليها حطبًا من بعض الغياض، فنسيا أن يأخذا معهما قدّاحة وحرّاقة وأنهما باتا بغير نار فأصبحا والجمال موتى لشدة البرد."[1] يفصح هذا الخبر عن بعده الوعظي في كونه يتوجه إلى المتلقي من خلال حثه على الفعل الإنجازي وهو عدم نسيان القدّاحة والفتيل لأن نسيانهما سيؤدي إلى الهلاك كما حصل مع الرجلين؛ لأن شدّة البرد وقوته في "الجرجانية" لا تسمح للإنسان بالمقاومة. ونستشف المقصد التواصلي المتمثل في إسداء النصح وإرشاد المتلقي من خلال تعريفه بمآزق تلك البلدان، وحِيل ومكائد تلك الشعوب من خبر يقول فيه الرحالة: "وسمعتهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله تقربًا بهذا القول إلى من يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادًا لذلك"[2]. يفصح هذا الخبر عن أبعاده الإرشادية، حيث ينبه ابن فضلان المتلقي إلى قبيلة من الأتراك التي تظهر إسلامها للمسلمين طمعًا في عطاياهم وهباتهم. وغير بعيد عن المقصدية نفسها التي طبعت رحلة ابن فضلان نقرأ خبرًا آخر هو: "وإذا رأوا إنسانًا له حركة ومعرفة بالأشياء قالوا: هذا حقّه أن يخدم ربنا فأخذوه وجعلوا في عنقه حبلاً

(1) الرحلة، ص 52.

(2) الرحلة، ص 62.

وعلّقوه في شجرة حتى يتقطع"[1] يحمل الخبر قيمة وعظية تفيد المتلقي من خلال تقديم معرفة تتعلق بخصيصة من خصائص المجتمع الصقلبي الذي يعتقد معتقدات غريبة عن المتلقي، ووجد الرحالة أن من مهمته أن يعرفه بها ويكفيه شرها، وبناء عليه يتوجه هذا الخبر على مقصد مضمر يفيد نصح المتلقي بعدم إظهار الكياسة والفراسة وإلا سيؤول به الأمر إلى خدمة رب الصقالبة بعد لف عنقه بالحبل حتى يتقطع. وفي خبر آخر يقول ابن فضلان: "وإذا كانوا يسيرون في طريق فأراد أحدهم البول فبال وعليه سلاحه، انتهبوه وأخذوا سلاحه وثيابه وجميع ما معه. وهذا رسم لهم، ومن حطّ عنه سلاحه وجعله ناحية وبال، لم يعرضوا له"[2]. يحتوي الخبر على نصيحة ضمنية تروم إرشاد المتلقي، وتعريفه بطريقة تعامل الصقالبة مع البائل، ومن ثم فالفعل الإنجازي الذي يتوخاه الخبر هو حمل المتلقي على نزع السلاح أثناء البول كي لا يُتعرض للنهب والسرقة من قبلهم.

يتضح مما سبق أن المقاصد التواصلية تتحقق من خلال ما يضمره الخبر من أبعاد تداولية تتوجه إلى المتلقي بغرض التأثير فيه، ويشكل الوعظ والإرشاد وتقديم النصح أهم المقاصد التي طغت على أخبار الرحلة، فالهم الذي شغل ابن فضلان هو تقديم معرفة نفعية تفيد المتلقي وتجعله يعي جيدًا تلك البلدان والأوطان وما

---

(1) الرحلة، ص 88.

(2) الرحلة، ص 88-89.

تتصف بها من مخاطر وأهوال. ولن يكتمل رصد البعد البلاغي للرحلة إلا بالوقوف عند مكون الوصف الذي يتعالق مع الإستراتيجية الخبرية التي انتهجها الرحالة.

بلاغة الوصف

مدخل

يشكل الوصف المكون الجوهري والعمود الفقري في أدب الرحلة، وهو ما جعل الدارسين يعتبرون الرحلة "خطابًا وصفيًا"[1]؛ إذ إنه دعامة أساس من دعائم البناء الفني في خطاب الرحلة، إنه تقنية مرافقة للسرد، فـ"السارد في الرحلة يصفُ ليسرد، ويسرد ليصف. والوصف ليس مفارقًا للسرد من جهة، ولا يُعدّ تابعًا له من جهة ثانية، بل إن الوصف يصبح، في نهاية الأمر، مستوى من مستويات السرد"[2]. إن الوصف، انطلاقًا من هذا التصور، آلية مهمة يتوسّل بها الرحّالة في رسم ما يراه من مشاهد وأماكن وأشخاص بغية تقديمها إلى المتلقي. وعلى عكس السرد الذي يرتبط بالحركة، ويؤرخ للمرجعية الزمنية، فالوصف هو "أداة تشكّل صورة المكان"[3]، أي إنه مُرتبط ومتعالق بتوثيق الأمكنة التي صادفها الرحالة في رحلته.

(1) خطاب الرحلة العربي، ص 196.

(2) أدبية الرحلة، ص 37.

(3) بنية النص السردي، ص 80.

ينبني الوصف، في رحلة ابن فضلان، وفق تصورنا، على أسس تداولية وحجاجية تعضد المسار الخطابي الذي سكّه الرحالة، فالوصف هو القمين بإبراز واقعية الرحلة، من خلال جذب المتلقي وجعله يسبح في العوالم التي يرسمها الرحالة، فهذه العوالم والأمكنة والبلدان والمشاهد الدرامية التي واجهها ابن فضلان يعكسها الوصف "إنه يرسم أو يمثل هذه الأشياء، ويشكل صورًا لها"(1) هكذا يغدو الوصف سحرًا يفتن المتلقي ويستلب انتباهه ويؤثر فيه. كما يتغلف الوصف بأبعاد حجاجية تهدف إلى استمالة المتلقي بغية تثبيت بعض المواقف التي يعرضها الرحالة وحمله على الاقتناع بها.

1- الوصف البلاغي والمعرفة

يتميز الوصف في رحلة ابن فضلان، بكونه آلية تقدّم المعرفة، فالرحالة يتوسل به من أجل "تأثيث خطاب معرفي مضبوط يهدف من خلاله إلى تمرير معرفة معينة للمتلقي"(2). وعلى هذا الأساس يحضر الوصف بوصفه جسرًا يربط بين المرسل/ الرحالة والمتلقي، بهدف التأثير فيه، وذلك من خلال انتقاء جملة من المعطيات حول الأماكن التي زارها ابن فضلان؛ بيد أن إستراتيجية الخطاب الرحلي لا تنبني على الإخبار فقط، بل تتعدى إلى المقصدية التواصلية، إذ إن الرحالة يخبر ليؤثر، ويعرض بعض الوقائع والأحداث لينبه المتلقي

---

(1) الحجاج والسرد، مجلة الصورة، ص 56.

(2) التخييل وبناء الأنساق، ص 257.

إلى بعض الظواهر التي استرعت انتباهه، ويمكن حصر بعض المقاصد التواصلية في الوعظ والإرشاد. وعلى اعتبار أن النص الرحلي يمثل خليطًا من المعارف والمعلومات التي يؤطرها الوصف، سنحاول تقسيم هذه المعارف إلى ما يلي:

1-1 بلاغة صورة المكان/ المعرفة الجغرافية

ترتبط الرحلة ارتباطًا وثيقًا بالجغرافيا، لذلك يؤثر كثير من الدارسين تسمية أدب الرحلة، بالأدب الجغرافي، لأن الرحالة يكون مشغولاً بوصف الظواهر الطبيعية، والبيئة الخاصة بالأوطان والبلدان التي زارها، إضافة إلى وصف التضاريس والمناخ وكل ما يتعلق بالأرض بشكل عام؛ وهو في هذا مثل الجغارفة الذين يركزون على "دراسة أنظمة الأرض"[1] ومن ثم، يمكن القول إن الرحلة "نص يبرز الخصائص المميزة للأمكنة والسمات التي تنفرد بها عن غيرها"[2]، غير أن رصد هذه الخصائص لا يخضع لمنطق علمي مضبوط، لأن ذاتية الرحالة ومشاعره ومعتقداته تتحكم في مسير هذا الوصف؛ فالذات "لا تكفّ عن التفاعل مع كل المقتضيات التي تتدخل في تحديد معنى قضية ما"[3] هذا التفاعل

(1) مدخل إلى علم الجغرافيا، ص 3.

(2) محمد مشبال، في الحجاج وهوية الأمكنة، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع4، ص 70.

(3) حسن الباهي، تحليل الخطاب: مقاربة تداولية/ معرفية، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع4، ص 18

يعكس لنا انصهار البلاغة في صياغة عديد من أصناف المعرفة المتعلقة بالمكان الجغرافي[1]، وإلى جانب ما تقدمه الرحلة من معارف ومعلومات تلخص وظيفتها الإخبارية، تحضر الوظيفة التواصلية وهي "ما يقصده المتكلم من حمل مخاطبه على معرفة مقصده الإخباري"[2]؛ أي إن المعرفة المقدمة تسعى إلى التأثير في المتلقي من خلال التوجه الضمني المضمر في خطاب الرحلة، وللكشف عن هذه المقاصد التي أثثها الرحالة، لا بد من "تجاوز الدلالة الطبيعية إلى الدلالة غير الطبيعية"[3] فالدلالة الطبيعية ترتبط بالمستوى التركيبي الذي يفصح عن مجموعة من الأخبار والمعلومات والمعارف المقدّمة في الرحلة، بينما ترتبط الدلالة غير الطبيعية بالمستوى التداولي، ومن ثم لا انفكاك من اللجوء إلى العمليات التأويلية بغية فك شفرات نص ابن فضلان، لفض الغشاوة عن المقاصد التواصلية المضمرة فيه.

إن نظرة عامة لمتن الرحلة، تؤكد أن الرحالة يربط المعرفة الجغرافية المعروضة بجملة من المقاصد التي تتغيى التأثير في المتلقي، وتتجلى هذه المقاصد في النصح والإرشاد والوعظ، يقول ابن فضلان: "فرأينا بلدًا ما ظننا إلا أن بابًا من الزمهرير قد فتح علينا منه، ولا يسقط فيه الثلج إلا ومعه ريح عاصف شديدة"[4]. ويقول

(1) نفسه، ص 70.

(2) خطاب الرحلة، ص 10.

(3) التخييل وبناء الأنساق الدلالية، ص 134.

(4) الرحلة، ص 51.

في مكان آخر: "وأمرنا من كنا نأنس به من أهل البلد بالاستظهار في الثياب والاستكثار منها، وهوّلوا علينا الأمر وعظّموا القصةَ، فلما شاهدنا ذلك كان أضعاف ما وصف لنا، فكان كل رجل منا عليه قرطق وفوقه خفتان، وفوقه بوستين، وفوقه لبادة وبرنس لا تبدو إلا عيناه وسراويل طاق وآخر مبطّن وران وخفّ كيمخت وفوق الخف خفٌّ آخر فكان الواحد إذا ركب الجمل لم يقدر أن يتحرك لما عليه من الثياب"[1]. تفصح هذه المنطوقات، في مستواها الإخباري، عن خصيصة من الخصائص المناخية التي تتعلق بتلك الأصقاع التي وصل إليها الرحالة، هذه الخصيصة المتمثلة في البرد الشديد والقارس؛ لكن هذه المعارف تنطوي على نصائح ضمنية يوجهها ابن فضلان للمتلقي، من أجل حمله على تصديق هذه المعطيات ومن ثم الاحتياط والحذر لأي رجل حاول أن يزور هذه الأوطان والبلدان. وتتجلى الأبعاد التأثيرية في الرحلة، كذلك، من خلال ملفوظ آخر يقول فيه الرحالة: "فنزلنا على نهر جيخ وهو أكبرُ نهر رأيناه وأعظمه وأشدّه جرية، ولقد رأيت سفرةً انقلبت فيه فغرق من كان فيها وذهبت رجال كثير من الناس وغرقت عدة جمال ودواب ولم نعبره إلا بجهد"[2]. يقدّم هذا الملفوظ بعض المعطيات حول نهر "جيخ" فقد وصفه الرحالة باستعمال أسماء التفضيل (أكبر، أعظم، أشد) من أجل تعظيم وتهويل هذا النهر

(1) الرحلة، ص 59.

(2) الرحلة، ص 72.

للمتلقي، ونظرًا لخطورة هذا النهر وهوله، ساق ابن فضلان خبرًا مؤدّاه أن سفرة غرقت فيه وغرقت معه الرجال والدواب على السواء، والخبر محكي من قبل الرحالة إذ قال: "رأيت" حيث يؤكد المشاهدة والمعاينة. يعضّد هذا الوصف – وصف نهر جيخ – الإستراتيجية التواصلية المبنية على الوعظ والإرشاد، إذ إن الرحالة يعظ ضمنيًا ويتوجه إلى المتلقي دافعًا إياه إلى تبني الحذر والحيطة من هذا النهر الخطير الذي يؤدي إلى الهلاك في غياب الحذر والجهد والحيطة.

1-2 بلاغة صورة الإنسان/ المعرفة الأنثروبولوجية

إلى جانب النوع الأول المتعلق بوصف الأمكنة والفضاءات التي مر بها الرحالة والمتعالقة بالجغرافيا، يحضر النوع الثاني الذي يركز على وصف الشخصيات والناس؛ بيد أن الرحالة يركز، في هذا المستوى، على طبائع الناس ومميزاتهم وعاداتهم وأعرافهم ومعتقداتهم، الأمر الذي يجعل منه أنثروبولوجيًا ينشغل بدراسة الإنسان. ويتميّز الوصف، في رحلة ابن فضلان، بنزوعه نحو إثارة المتلقي وتوجيهه من خلال استثمار مجموعة من التقنيات الحجاجية بغية استدراجه إلى استشناع بعض الظواهر الإنسانية الغريبة، واستقباح العادات السيئة التي أثارت حفيظة الرحالة، وهو ما يعكس انتقال الوصف من وظيفته التخييلية الجمالية إلى الوظيفة البلاغية التأثيرية، حيث سيشكل نقطة تقاطع خطابات مختلفة مثل المفاخرة والمنافرة، والمدح والذم.

إن ما يهمنا، ونحن نقارب وصف الإنسان في رحلة ابن فضلان، ليس هي المعرفة في حدّ ذاتها[1]، وإنما الذي يهمنا ههنا، هو كيف وصف ابن فضلان الشعوب والقبائل التي صادفها؟ وما المقاصد التواصلية التي حاول الرحالة تحقيقها؟

ما من شك أن الوصف ينأى عن الموضوعية والمصداقية في تصوير الموصوفات، خصوصًا وقد أومأنا إلى أنه نابع من المقارنة بالذات؛ ومن ثم سيجعل الرحالة، من الوصف، أرضية خصيبة لتشكيل الأوصاف الذاتية، والحكم على الآخر، من خلال مدحه أو ذمه، وتفضيله أو تحقيره. وإذا تأملنا الوصف في ربوع رحلة ابن فضلان، ألفينا أنه يعمد أحيانًا إلى تقنيات حجاجية تروم تحقير الإنسان وذمه، وذلك برسم صورة دنيئة وشنيعة لبعض المجتمعات التي مر بها في رحلته؛ وهو ما نسعى لتوضيحه في الجدول الآتي:

المقطع الوصفي	القيم المشتركة	الأسلوب الحجاجي
الغزية هم كالحمير الضالة، لا يدينون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل ولا يعبدون شيئا، بل يسمون كبراءهم أربابًا.	الكفر - عدم توحيد الله	التشبيه، لتقريب صورة الموصوف (الغزية). وأسلوب النفي الذي ينفي عنهم جملة من الصفات كالتدين

(1) للاطلاع على الجانب الأنثروبولوجي في رحلة ابن فضلان، يمكن الرجوع إلى مقالة: "رحلة ابن فضلان" لمحمد العاملي، ضمن كتاب جماعي: "الرحلة بين الشرق والغرب"، ص 137 وما بعدها.

الأسلوب الحجاجي	القيم المشتركة	المقطع الوصفي
وإعمال العقل والعبادة. ثم أسلوب الإضراب الذي يفيد نفي ما سبق وتأكيد ما لحق.		
يشتغل أسلوب النفي بحيوية في هذا الملفوظ الوصفي، من خلال نفي جملة من الأفعال السليمة عن هذه الجماعة.	الجنابة والنجاسة والعري والاختلاط.	ولا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل، خاصة في الشتاء، ولا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئًا من بدنها عن أحد من الناس.
حجة تفخيم المتمثلة في إسباغ جملة من الصفات على الموصوف.	القبح والفقر والوضاعة والخسة.	لقينا رجل واحد من الأتراك، دميم الخلقة، رثّ الثياب، قميء المنظر، خسيس المخبر، وقد أخذنا مطر شديد.
التوكيد (كلهم)، والتشبيه حيث ماثل بين الترك الذين ينتفون لحيتهم مع ترك الأسبلة بالتيس.	حلق اللحية	والترك كلهم ينتفون لحاهم إلا أسبلتهم، وربما رأيت الشيخ الهرم منهم وقد نتف لحيته وترك شيئًا منها تحت ذقنه وعليه البوستين فإذا رآه إنسان من بعد لم يشك أنه تيس.

المقطع الوصفي	القيم المشتركة	الأسلوب الحجاجي
الباشجرد فحذرناهم أشدّ الحذر، وذلك أنهم شرُّ الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقداما على القتل، يلقى الرجلُ الرجلَ فيفرز هامته ويأخذها ويتركه. وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل.	الحذر والشر والقتل وحلق اللحية.	صيغ التفضيل (أشد، أقذرهم، أشدهم) التوكيد (أنهم).
وهم مثل البهائم ينكح بعضهم بعضًا.	الزنى	التشبيه، المتمثل في مماثلتهم بالبهائم.
وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة يجيئون من بلدهم فيرسون سفنهم بإتل.	النجاسة، الجنابة، القذارة.	أسلوب التفضيل (أقذر)، أسلوب النفي المتجلي في نفي جملة من الأفعال المحمودة عنهم، ثم التشبيه، تشبيههم بالحمير الضالة.

3 - بلاغة الأسلوب

يسهم الأسلوب في تعضيد الإستراتيجية الوصفية التي عمد إليها ابن فضلان لرسم صورة للشعوب والقبائل التي وصل إليها، وذلك من خلال اتكائه على مجموعة من الأساليب البلاغية المختلفة التي رمى من استثمارها إلى السطو على اهتمام المتلقي ومشاركته

واستمالته، فـ"للتأثير الأسلوبي قدرة على إثارة القلوب"(1)، ومن ثم فالأسلوب ينحاز من وظائفه الجمالية التي يتسم بها، ليحقق بعضًا من المقاصد التأثيرية في الرحلة. ومن أجل رصد الميكانيزمات الحجاجية لا بد من جرد الترسانة الأسلوبية التي يعد نص الرحلة مهدًا لها. والملاحظ أن ابن فضلان كان ينهل من المدونة البيانية والأسلوبية العربية المعروفة، مما جعل أسلوبه ملائما للغة عصره. ومن الأساليب البيانية التي تشكل الوصف بوساطتها نلحظ تكثيفًا للصورة المبنية على المشابهة، وما يسوغ هذا التكثيف، الوعي السائد في الفكر البلاغي العربي القديم، الذي يعد التشبيه بابًا من أبواب الوصف، فقد جاء في العمدة، مثلاً، ما يلي: "و(الوصف) مناسب للتشبيه، مشتمل عليه، وليس به؛ لأنه كثيرًا ما يأتي في أضعافه"(2). ويمكن تجلية الصور التشبيهية المذكورة في متن الرحلة في الجدول التالي:

التشبيه	المشبه	الأداة	المشبه به	وجه الشبه
كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير	كلام	أشبه	صياح الزرازير	غموض الكلام وسرعته.
الغزية كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين	الغزية	الكاف	الحمير	الضلالة والسروح في الأرض.

(1) البلاغة والخطاب، ص 108.

(2) العمدة، ج2، دار الجيل، ط5. ص 294.

التشبيه	المشبه	الأداة	المشبه به	وجه الشبه
وهم مثل البهائم ينكح بعضهم بعضًا	الصقالبة	مثل	البهائم	التناكح فيما بينهم.
كأنهم النخل شقر حمر	الخزر	الكاف	النخل	الطول.
كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع	كلام الكردلية	أشبه	نقيق الضفادع	القبح والغموض.

تشتغل هذه الصور الأسلوبية المبنية على المشابهة من خلال تقريب صورة الآخر في ذهن المتلقي، أي إن وظيفتها، مبدئيًا، هي "الإبانة والتوضيح"[1] لذلك ينهض التشبيه بتقريب الدلالة وتحويل المعنى المجرد إلى معنى محسوس، قابل للحصول في الأذهان بناء على ما له وجود في الواقع ويعيه المتلقي، فكما قال حازم القرطاجني في "المنهاج": "المعاني إنما تتحصل في الأذهان عن الأمور الموجودة في الأعيان"[2]، غير أن الإشكال المطروح هو: هل هذه هي الصور الواقعية الحقيقية للإنسان في تلك البلدان التي زارها ابن فضلان؟ أو إن الرحالة يوضح الصورة التي تشكلت في ذهنه هو؟ بمعنى آخر، ألا يمكن القول إن الرحالة يسعى إلى إقناعنا من خلال هذه الصور البيانية بتلك الصورة التي رسمها هو؟

(1) الصورة البيانية في التراث البلاغي، حسن طبل، ص 75.

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 9.

بمعنى ثالث: أليست هذه الصيغ الأسلوبية انعكاسًا للصور الذهنية وليس للصور الواقعية؟

يمكن أن نجيب عن هذه الأسئلة، بناء على فرضية مؤداها أن الرحالة يصف بناء على موقفه وتصوراته ومشاعره وانفعالاته، فهو "لا يعرض الوقائع الخارجية للعالم الموصوف، إلا ليستعرض الوقائع الداخلية المتعلقة بالانفعالات النفسية للصوت الحاكي"[(1)] ومن ثم يتغلف الوصف بغلاف أيديولوجي ممزوج بالخلفية العقدية للرحالة، الذي أصدر أحكامًا تترجمها تلك الأوصاف التي استخلصناها في الجدول، من خلال اختلافها مع أفكاره ومعتقداته؛ وعليه توسل بأسلوب التشبيه الذي يقرب الدلالة، من خلال حسية العلاقة بين المشبه والمشبه به، من أجل استمالة المتلقي وحمله على استفظاع تلك العادات واستشناع تلك التصرفات، وذلك بإثارة مشاعر القبح والفظاعة من تلك الأقوام التي لا تؤمن بالله تعالى ولا توحده.

ومن الأساليب التي أدت الوظيفة نفسها أسلوب النفي؛ فإذا كان النفي هو "إخراج الحكم في تركيب لغوي مثبت إلى ضدّه"[(2)] فإن الرحالة عمد إلى استعماله لنفي جملة من الصفات المحمودة والأفعال الفاضلة عن الموصوفات التي تصدّى لتجسديها للمتلقي؛ بيد أن هذا الأسلوب إذ يبين مكامن الخلل في الآخر، يبرز - بشكل

(1) الصورة الأنا الآخر، ص 121.
(2) في التحليل اللغوي، ص 154.

جلي - الذات، وكما يقول أحد الباحثين: "أنا أنظر إلى الآخر، لكن صورة الآخر تروّج شيئًا من صورتي الشخصية... أنا أريد أن أقول الآخر، وفي معرض ذلك أنكره وأقول نفسي."(1) ومن ثم، فإن نفي الآخر يعني تأكيد الذات، هكذا حاول الرحالة أن يعقد مقارنة بين نسقه الثقافي وبين الآخر، ليصل إلى نتائج جعلته ينفي جملة من القيم الأخلاقية التي يتصف بها عن الآخر، ويمكن توضيح ذلك في الجدول التالي:

نحن	هم
- ندين لله بدين.	- لا يدينون لله بدين.
- نستنجي من الغائط والبول.	- لا يستنجون من غائط ولا بول.
- نغتسل من الجنابة.	- لا يغتسلون من الجنابة.
- بيننا وبين الماء عمل.	- ليس بينهم وبين الماء عمل.
- يستتر نساؤنا من الرجال.	- لا يستتر نساؤهم من رجالهم.

يتبدى لنا من خلال هذا الجدول، أن الرحالة استثمر مجموعة من القيم المشتركة التي تشكل معتقدات ثابتة يؤمن بها المتلقي لكي يجعلها مدخلاً ناجعًا للتأثير فيه وجعله يشعر بالتقزز والفظاعة، وقد تأتى من خلال بلاغة المقارنة المضمرة التي عقدها بين "النحن" و"الهم"، هذه المقارنة التي أدت إلى نفي مجموعة من المزايا والمحامد عن الآخر الموصوف، الأمر الذي سيثير مشاعر الازدراء والاحتقار من قبل المتلقي إزاء هذا الآخر. يتضح، إذًا، أن هذه

(1) الصورة الأنا والآخر، ص 121.

الوجوه الأسلوبية انتقلت من وظيفتها التخييلية لتضطلع بدور تداولي، لأن الرحالة لجأ إليها "لإثارة مشاعر المتلقي والاستحواذ عليه لإقناعه بخطابه"[1].

ومن الصيغ الأسلوبية -كذلك- التي توكأ عليها الرحالة بغية تقديم المعطيات والمعارف للمتلقي، نلحظ حضور أسلوب التفضيل بشكل لافت، ويمكن تسويغ هذا الاختيار الأسلوبي بكون التفضيل "أسلوبًا مناسبًا لإدراك الرّحالة الحسي بالموجودات حوله، ولذلك تراه يستخدم اسم التفضيل، فيعطيه قدرة كافية لوصف ما يرى من الأماكن والموجودات"[2] إضافة إلى أن هذا الأسلوب "مكون من مكونات المفاخرة"[3]، وقد أومأنا سابقًا إلى تقاطع خطاب الرحلة مع الخطاب الاحتفالي الذي ينبني على المفاخرة أو المنافرة.

يسهم التفضيل في إنعاش المفاخرة التي يعمد إليها الرحالة من خلال عملية المقارنة. ويمكن تجلية بعض صيغ التفضيل في الجدول التالي:

---

(1) البلاغة والخطاب، ص 122.

(2) خطاب أدب الرحلات، ص 95.

(3) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، ص 24 (بتصرف).

القيم المشتركة	اسم التفضيل	صيغ التفضيل	المفضَّل
ينطلق الرحالة في عملية المفاضلة من قيم مشتركة بينه وبين المتلقي مثل: الشر، القذارة، القتل، الوحشة. هذه القيم المنبوذة من قبل المشترك الثقافي والعقدي جُعلت أساس المفاضلة.	شر/ أقذر/ أشدّ أقذر أوحش	- فحذرناهم أشد الحذر، وذلك أنهم شرّ الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقدامًا على القتل. - وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول... - وهم أوحش الناس كلامًا وطبعًا..	الرحالة/ ابن فضلان

يتضح من خلال هذه الأمثلة أن أسلوب التفضيل أسلوب موجه، يختزن مقاصد تداولية مضمرة، فقد اضطلع بوظيفة جوهرية هي تقديم الآخر في صورة وضيعة وخسيسة، و"لعل إضفاء طابع الحيْوَنَة والوحشية والقبح على الآخر كافٍ لتشنيعه والهزء منه"[(1)]. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرة التحقيرية للآخر التي صدر عنها ابن فضلان، نتجت عن قوة الدولة الإسلامية وتقدمها، حيث "ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية ازدهارًا فاق ما سبقها من حضارات"[(2)] لقد شكل "الانتماء إلى ثقافة الفاتح والحاكم قد جعل الأساس الديني/ العرقي/ الحضاري معيارًا لوصف أغلب الأشياء

(1) العين الساخرة، ص 26.

(2) أدب الرحلات، ص 174.

في إطار التزيين والتقبيح"[1]. ومن ثم فإن المفاضلة التي نلمسها في أغلب الموصوفات التي سيقت في الرحلة لا تخلو من موجهات تسعى إلى المصب نفسه وهو تحقير الآخر ورصد دونيته وبهائميته. وبما أن "للتفضيل وظيفة عاطفية"[2] فقد شكل آلية تأثيرية تستدعي مشاركة المتلقي من خلال استفظاعه لصفات الآخر واستوحاش طبائعه، والتقزز من قذارته.

ومن حافة أخرى، يعمد ابن فضلان إلى أسلوب توثيقي – كما أشرنا سابقًا- يعتمد فيه على الدقة والضبط والإحكام خصوصًا فيما يتعلق بالمسافة والوزن، إضافة إلى هذا يورد الرحالة أفعالاً تدل على المعاينة والحضور أثناء سرده واقعة من الوقائع بغية استئمان المتلقي للأخبار المروية، وكسب ثقته ونذكر على سبيل التمثيل:

- ورأيت الدراهم ببخارى... (ص 47).
- ورأيت في بلده من العجائب... (ص 82).
- ورأيت النهار... ورأيت القمر... ورأيت البلد... (ص 84).

إن مسير الرحلة في أغلبه يعتمد على الرؤية والمعاينة الفعلية من قِبل الرحالة نفسه، الأمر الذي يجعل المتلقي مطمئنًا ومرتاحًا لما حوَتْه الرحلة من أخبار ووقائع حول البلدان التي وصل إليها، بناء على القاعدة المشتركة في المدرك الجمعي "ليس من رأى كمن سمع"؛ فالرؤية تعني الحضور الحسي والمعنوي لابن فضلان إبان

(1) نفسه، ص 174.
(2) خطاب أدب الرحلة، ص 108.

الحدث، دون وجود وسيط. هذه الإستراتيجية الأسلوبية التي اعتمد عليها الرحالة تشدّ أزْرَ الموجهات البلاغية التي أثثها في خطاب الرحلة، إذ تتوجه إلى المتلقي لإقناعه بصدق الأخبار وواقعيتها.

والملاحظ، أيضًا، أن ابن فضلان ينتهج أسلوبًا يؤثر فيه إدراج كلمات غير عربية، ونوضح هذه الكلمات في الجدول التالي:

- ثم قال: بكند يعني الخبز بلغة خوارزم[1].
- ثم يقول: بكند، يعني الخبز[2].
- وقال: بير تنكري، وهو بالتركية الله الواحد؛ لأن بير بالتركية واحد، وتنكري: الله بلغة الترك[3].

يسهم هذه الاختيار الأسلوبي في إضفاء سمة الواقعية على الرحلة، لأن الإنسان حينما يتلاقح مع مجتمع ما ويخالطهم لمدة زمنية، بالضرورة ينفتح عليهم ويتعرف على بعض خصوصياتهم الثقافية والاجتماعية ولعل اللغة أهم ما يشد اهتمام الإنسان نظرًا لدورها المهم في التواصل، وبناء عليه، علقت في ذهن ابن فضلان هذه الكلمات، وعمد إلى استنباتها داخل متن رحلته، لتكون حجة تجعل القارئ يستسلم لمصداقية الرحلة على اعتبار أن الرحالة قد زار وتعرف فعلاً على تلك الأقوام وحفظ بعضًا من لغتها.

(1) الرحلة، ص 66.
(2) الرحلة، ص 52.
(3) الرحلة، ص 62.

الخاتمة

اِنبرى بحثنا للكشف عن بلاغة رحلة ابن فضلان، حيث انشغلنا برصد المقومات الخطابية التي أنشأت من الرحلة خطابًا بليغًا، ولقد فتح لنا هذا المطلب آفاقًا رحبة تجعلنا نراجع المسلمات والتصورات المتكلّسة في الكثير من البحوث والدراسات التي ترى في الرحلة نصًا إمتاعيًا بامتياز، والحق أن الحفر في حيثيات هذا الخطاب وملابسات إنتاجه يفضي إلى نتائج مهمة ومثمرة وهو ما حاولنا أن نصبو إليه. ويمكن إجمال أهم ما وصلت إليه دراستنا فيما يأتي:

- اعتمد الرحالة ابن فضلان على إستراتيجية بلاغية محكمة، يؤطرها الإيتوس الذي ظهر به في رحلته، حيث أبان، في خطاب رحلته، عن سمت حسن منبنٍ على القيم المشتركة التي تجمعه بالمتلقي، بغية استمالة ارتياحه وعاطفته ومن ثم إيقاعه في شرك التصديق. كما عمد الرحالة إلى التأثير في عاطفة المتلقي وتأجيجها من خلال توجيه بعض الآليات الباتوسية كالوصف المفاخراتي التي انبنى – كما رأينا- على سمتي المدح والذم. وقد عزز ابن فضلان خطابه بآليات إقناعية تثبت الدعاوى المعروضة في رحلته مثل الأخبار التي اضطلعت بوظائف حجاجية كما وضحنا، والأسلوب التوثيقي الذي يروم إضفاء الواقعية والمصداقية على الخطاب.

- يستضمر الخطاب الرحلي مجموعة من المقاصد التواصلية التي تستهدف المتلقي، تدور هذه المقاصد كلها في فلك واحد وهو الوعظ والإرشاد والنصح، وتجليتها تأتت لنا من خلال تجاوز المعنى الجاهز والدلالة الطبيعية، وتعميق النظر في الأبعاد التداولية التي تروم خلق الفعل الإنجازي في المتلقي.

- الرحلة خطاب معرفي، يسعى إلى تقديم مجموعة من المعارف والمعطيات يفترض الرحالة أنها مجهولة لدى المتلقي، ومن ثم يسعى جاهدًا إلى تغليف هذه المعرفة بأبعاد حجاجية من أجل إقناع المتلقي وحمله على تصديق ما سيق في الخطاب.

أولا: المصادر والمراجع:

(1) أحمد بن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، تح: شاكر لعيبي، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2003م.

(2) أحمد رمضان أحمد، الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي.

(3) أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2011م.

(4) بوشعيب الساوري، الرحلة والنسق: دراسة في إنتاج النص الرحلي/ رحلة ابن فضلان نموذجًا، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2007م.

(5) حافظ إسماعيلي علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم (إشراف)، التداوليات وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2014م.

(6) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، لبنان، ط5، 1981م.

(7) حسن طبل، الصورة البيانية في التراث البلاغي، مكتبة الزهراء، 1985م.

(8) الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج: الأصول اليونانية، الكتاب الجديد، الصنائع، ط1، 2014م.

(9) حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000م.

(10) خليل أحمد عمايره، في التحليل اللغوي، مكتبة المنار، الأردن.

(11) الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر/ المغرب منطلقًا وموئلاً، أعمال ندوة، وزارة الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2003م.

(12) رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، 1994م.

(13) زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

(14) سعيد جبار، التخييل وبناء الأنساق الدلالية: نحو مقاربة تداولية، رؤية، القاهرة، ط1، 2013م.
(15) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر، دمشق، 1995م.
(16) عبد الرحيم بنحادة وخالد شكراوي، الرحلة والغيرية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2008م.
(17) عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة/ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1996م.
(18) عبد اللطيف محفوظ، وظيفة الوصف في الرواية، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009م.
(19) عبد النبي ذاكر، الرحالة العرب ودهشة اكتشاف الغرب، منشورات الزمن، ع51، فبراير 2015م.
(20) عبد النبي ذاكر، الصورة: الأنا، الآخر، منشورات الزمن، ع43، أكتوبر 2014م.
(21) عبد النبي ذاكر، العين الساخرة: أقنعتها وقناعتها في في الرحلة العربية، المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة، ط1، 2000م.
(22) عبد النبي ذاكر، صورة أمريكا في متخيل الرحالين العرب، منشورات الزمن، ع31، الدار البيضاء، 2001م.
(23) عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب: دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2015م.
(24) العياشي أبو الشتاء، المكونات الجمالية بين الرحلة الخيالية العربية والإسبانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، ط1، 2013م.
(25) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط2، 2002م.
(26) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن خوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3.

(27) محمد مشبال (إشراف)، البلاغة والخطاب، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف ودار الأمان، ط1، 2014م.

(28) محمد مشبال، البلاغة والأدب: من صور اللغة إلى صور الخطاب، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2010م.

(29) محمد مشبال، البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 2010م.

(30) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015م.

(31) محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي: دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2012م.

(32) المدخل إلى علم الجغرافيا الطبيعية، حسن أبو سمور وعلي غانم، دار صفاء، عمان، ط1، 1998م.

(33) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، القاهرة، ط1، 1995م.

(34) نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات في القرن الرابع الهجري، الآن ناشرون وموزعون، الأردن، ط1، 2015م.

(35) هشام مشبال، البلاغة والسرد والسلطة في الإمتاع والمؤانسة، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015م.

ثانيا: المجلات والدوريات

(1) البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 4، البلاغة بين الحجاج والتأويل، 2014م.

(2) الحجاج والسرد، سيمور شتمان، تر: محمد مشبال وعبد الواحد العلمي، مجلة الصورة، ع5، شتاء 2005م. ص 56.

(3) حسين فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، ع128، يونيو 1989م.
(4) حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، ع98، يوليو 1986م.
(5) عبد الفتاح كيليطو، الحديث عن الذات في كتاب التعريف لابن خلدون، مجلة الجدل، العددان 5-6، 21 مارس 1987م.
(6) عبد النبي ذاكر، ملفوظية الرحلات العربية إلى الغرب، مجلة علامات، العدد 20، 1أبريل 2003م.
(7) محمد مشبال، سبع سماوات قراءة في نص: رحلات في الجزائر والعراق والهند والمغرب وهولندا ومصر، مجلة العربي، العدد 674.

الفصل

الرابع

4

بلاغة الدعاء

دراسة في بعض سمات الدعاء الإسلامي

عبد الفضيل أدراوي

تقديم

الدعاء والقيمة الإنسانية

يحتل الدعاء مكانة مهمة في الثقافة العربية الإسلامية، بالنظر إلى وفرة الإنتاج المتحقق من جهة، وبالنظر إلى تنوع مجالاته وموضوعاته من جهة ثانية. فقد منحت له قيمة كبرى في الدين الإسلامي، ونظر إليه بوصفه جوهر التعبد. فقد أمر الله تعالى بالدعاء وحض عليه ورغب في تعاطيه فقال: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[1]، وقال: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾[2]، و﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾[3]. وقال الرسول ﷺ عنه: "لَيْسَ شَيْءٌ

(1) سورة غافر، الآية 60.

(2) سورة الأعراف، الآية 55.

(3) سورة الفرقان، الآية 77.

أَكْرَمَ عَلَى اللهِ تَعَالَى مِنَ الدُّعَاءِ"[1]، وقال: "الدّعاءُ مخُّ العبادَةِ" أو "الدّعاءُ هوَ العِبادَة"[2]. لذا كان الصالحون يدعون الله أن لا يسلبهم نعمة الدعاء، لأن الحرمان من الدعاء أشد عليهم من حرمان الإجابة.

وقد حفل التراث العربي الإسلامي بكثير من النصوص الدعائية، راكمتها الذاكرة البشرية على مر التاريخ. فجاء القرآن الكريم غنيًا بالأدعية المختلفة موضوعات وسياقات، كما أن كتب الحديث والسير تضمنت ما نكاد لا نحصيه عدًّا من نصوص دعائية لافتة من حيث كمها ومن حيث تنوعها الشكلي. ناهيك عما أنتجه الصالحون والعرفاء والمتصوفة على مرّ التاريخ من تراث دعائي

(1) الترمذي، الجامع الكبير، الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى، (ت.279هـ)، الجامع الكبير، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. عود بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م، ج 5، ص 385.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 386.

يتنوع بين صيغ نثرية وأخرى شعرية أو مختلطة، تختلف من حيث قيمتها الفنية ومن حيث موضوعاتها وقضاياها. وهي جميعها تماشي أحوال الإنسان، وتراعي حاجاته وتلبّي طموحاته. بل إنها تتيح للدارس إمكانية تشكيل صورة دقيقة وشاملة عن شخصية الداعي، وعن أحواله وطبيعة تفكيره وأخلاقه وعلمه، وعن سلوكه في المجتمع وعلاقاته العامة.

وإذا كان (إ. كانت) قد رأى أن من شروط الجميل "ضرورة إجماع ناس على اعتباره جميلاً، فتتوحد عليه عقولهم وأذواقهم"[1]، فإننا بهذا المعيار الإجماعي، لا نحسب الدعاء إلا ضرورة أو حتمية جمالية، بما يمتلك من شريحة كبرى من القراء والمعجبين، الذين يشكلون بلا ريب، ضامنًا واقعيًا من ضمانات ارتباط الدعاء بالحس المشترك أو العام بين الناس. وللباحث أن يرى فيما أثبته الدعاء من مقدرة على الاستمرار والبقاء، على امتداد التاريخ الإنساني، وفي قدرته على التسرب إلى بنية أنواع إبداعية عريقة، كالشعر والخطابة والترسل والقصة وغيرها[2]، أمورًا تدلل على مقوماته الإبداعية

(1) عدنان بن ذريل، جماليات كانت وهيجل، مجلة المعرفة، العدد 173-194، (آذار - نيسان) 1978م، ص 166.

(2) من اللافت أن بعض الأنواع الفرجوية المعاصرة، وخصوصا الأفلام والمسلسلات والمسرحيات، أصبحت توظف الدعاء وتستدعيه مكونا جماليا من مكوناتها. مثل مسلسل (أصحاب الكهف) للمخرج الإيراني الحاج سلحشور، وفيلم (صبغة الله) للمخرج مجيد مجيدي، وفيلم (فرصة) لوحيد موسائيان.

الجمالية وعلى ارتباطه بالقيمة الإنسانية الخالدة. هذا الخلود يحققه عنصرا "التوافق والانسجام"، وهما ركنا الجمالية عند (بومجارتن)[1]، وبهما اكتسب الدعاء مناعته الذاتية، وصمد في وجه عوامل الفناء والانقراض. فهو إبداع لا تعوزه إذن خاصية "اللحظة الجمالية"[2].

ويستجيب الدعاء بالأصالة لبرهات ومقولات الجمال الأربعة عند إ. كانت[3]؛ بدءًا من بُرْهَة (الكيف) التي تتحدد في خلق الدعاء عنصرَ الرضا والارتياح لدى المتلقي، بغض النظر عن الغاية التعليمية التربوية فيه، فكأنه إبداع مقصود لذاته، وكأن جماليته مقصودة لذاتها. ويستجيب الدعاء لبُرْهَة (الكم) التي تتمثل في تجاوزه النطاق الجزئي الضيق، وقدرته على أن يُرضيَ بصورة شاملة، ويحقق عنصر الإقناع والإمتاع، من دون أن يتوقف ذلك على جانب واحد فيه. وهو مستجيب لبُرْهَة (الإضافة) التي تعني قدرة الدعاء على تحقيق غائية تواصلية متعددة الأبعاد، مدركة من موضوعاته وطرق صياغة النصوص، من دون أن تكون معينة بشكل حرفي صارم ونهائي.

---

(1) توحيد الزهيري، نحو فلسفة إسلامية للفن والجمال، دار القلم، القاهرة، ط1، 1998م، 1، ص47.

(2) انظر: جون ديوي، الفن خبرة، تر. زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ت)، ص69.

(3) عدنان بن ذريل، جماليات كانت وهيجل، مرجع مذكور، ص166-167.

ثم أخيرًا بُرْهَة (الجهة) التي تعني أنه يحقق الاعتراف به موضوعًا لرضا عمومي وضروري، يتطلبه الشعور الجمالي بصورة اعتبارية تعتمد الحس المشترك بين الناس، وتنطلق من شبه سلطة أو أمر قبلي يشبه في طبيعته الأمر الأخلاقي الذي له هيمنة وتمكّن.

أولا : الدعاء والسمات البيانية

يؤثث الدعاء في الثقافة الإسلامية بنصوصه وأنواعه المختلفة، ما يشبه النص الشامل، ويشكل في كليته إفرازًا بلاغيًا نوعيًا، ويستقل بذاته عالمًا جماليًا له كينونته وله هويته الخاصة. هذه الهوية تنظمها جملة من السمات يتعانق فيها ما هو تركيبي تأليفي، بما هو بياني لغوي بما هو وظيفي إقناعي.

وتعد البيانية سمة بارزة في خطاب الدعاء، تؤطره عمومًا وتحشره ضمن دائرة الكلام الحسن، بتوظيف اللغة الباذخة وانتقاء الصيغة الراقية للتعبير عن الفكرة وتقديم المعنى، بشكل يبدو معه الدعاء محاورًا الهويات الجمالية والفكرية الأخرى، ثقافيًا وإبداعيًا، بصيغ مختلفة من الانفتاح والتحاور.

ولعل امتثال الخطاب الدعاء لمعايير البيانية راجع إلى التأثر بأجواء الخطاب القرآني المعجز، والاغتراف من معين البلاغة النبوية، واستلهام روح المعاني الإسلامية.

وثمة من الدارسين من نظر إلى الدعاء "في قالبه البديع"[1]، كاشفًا عن تأثره الشخصي بمستويات التعبير البياني وأفانين البلاغة والفصاحة في النصوص الدعائية. فهو "كلمات مشتقة ومسجّعة على نمط موسيقي، والجملة قد جرت الكلمات فيها جريانًا موسيقيًا؛ فإذا النص كله جوقة موسيقية تتراقص فيه الألفاظ والمعاني بروعة وعمق. فكان لهذا الكلام الجميل تأثير في روح الإنسان يدفعه إلى المحبة"[2]. والدعاء بذلك يستجيب لمعايير بلاغة التحسين، ويراعي متطلبات المتلقي، ويلتزم شروط التواصل الحسن[3].

ومن النصوص الدعائية المدلّلة على عناية الداعي بمستويات من التحسين، وبالتوظيف الجمالي للغة قول ذي النون المصري:

---

(1) سليمان كتاني، الإمام زين العابدين، عنقود مرصع، دراسة أدبية تطهيرية في الإمام زين العابدين (ع)، دار الروضة، ط1، 1414هـ-1993م ص 255.

(2) علي شريعتي، الدعاء، مرجع مذكور، ص 41.

(3) يرى الجاحظ أنه "إذا لم يكن اللفظ رائعًا والمعنى بارعًا لم تصغ له الأسماع ولم تحفظه النفوس ولم تتناقله الأفواه ولم يخلد في الكتب".
أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج3، ص346.
ويحذر أبو هلال العسكري من عواقب الإخلال بأي مبدأ يضمن تحقق المقبولية، فالكلام عنده "إذا كان لفظُه غَثًّا ومعرضُه رثًّا، كان مردودًا ولو احتوى على أجَلِّ معنًى وأنبَلِه". ينظر؛ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، مرجع سابق، ص58 .

"اللّهُمّ اجْعَل العُيونَ مِنَّا فوّارَاتٍ بِالعَبَرَاتِ، وَالصُّدورَ منَّا مَحْشُوّةً بالعِبَرِ وَالحُرقاتِ، واجْعَلْ قُلُوبَنَا غَوَّاصَةً فِي مَوْجِ قَرْعِ أَبْوَابِ السَّمَاوَاتِ، تَائِهَةً مِنْ خَوْفِكَ فِي البَوَادي وَالفَلَوَاتِ. افْتَحْ لِأَبْصَارِنَا بَاباً إِلَى مَعْرِفَتِكَ، وَلِمَعْرِفَتِنَا أَفْهاماً إلى النَّظَرِ فِي نُورِ حِكْمَتِكَ، يَا حَبِيبَ قُلُوبِ الْوَالِهِينَ، وَمُنْتَهى رَغْبَةِ الرَّاغِبِينَ. اللّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنَّا مَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَيْنَا مِنَ الإِسْلاَمِ وَالإِيمَانِ، وَلَا تَمْنَعْنَا عَفْوَكَ عِنْدَ السُّؤَالِ، فَإِنَّا إِلَيْكَ آيِبُونَ، وَمِنَ الإِصْرَارِ عَلَى مَعْصِيَتِكَ تَائِبُونَ"[1].

أ) المعجم وبلاغة العرفان

يغلب هذا النص مسحة التصوير البياني عبر محاصرة المعنى وتقريبه من الأذهان، وحسن التوفيق بين الألفاظ المعبرة بتراكيبها، وبين أصواتها، والارتكاز إلى الجمل المستقلة المتقاربة، الخفيفة على اللسان والسمع معًا. فهو يبلور معانيه من خلال الاغتراف من المعجم الديني، (اللهم - العبر- معرفتك - نور حكمتك - الإسلام - الإيمان - عفوك - آيبون- تائبون..). ويدمج ذلك في السياق الدعائي الخاص، المحيل إلى أجواء الزهادة والعرفان، ويكيفها وفق خصوصيات اللحظة الروحانية المعيشة؛ (العيون فوارات بالعبرات - الصدور محشوة بالعبر والحرقات - إلى معرفتك-أفهامًا - النظر في نور حكمتك - قلوب الواهين - رغبة الراغبين..).

(1) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1984م، ص 325-326.

فالداعي يعمل على محاصرة المعنى العام وسوقه نحو ذاتية لافتة تثوي خلفها رؤية رجل عرفاني يرسم لنفسه أجواء من التضرع والتذلل لله. فيبدو ذاهلاً عن المطالب المادية الدنيوية المألوفة في طلبات الناس أو العوام، تواقًا إلى تحصيل مقام الخواص، فيطلب ما يليق برجال العرفان والتصوف(1). فمطالبه نوعية تتعلق بنيل مقام البَكَّائين من خشية الله، ومقام القَلِقِين باستمرار على مصيرهم، والباحثين عن رضا الله. فهَمّه هَمّ تربوي روحي محض، وهو واقع بين الخوف والرجاء، باحث باستمرار عن تمتين العلاقة بالله تعالى لنيل رضاه والظفر بحبه وإدراك المعرفة الخفية بأسرار الكون والوجود. وهذه كلها مقامات عرفانية جليلة يدرك الداعي أنها لا تُنال إلا بتطهير الذات عبر التوبة والرجوع المطلق على ساحته جل وعلا.

ب) الأسلوب وبلاغة التخليق

ومن اللافت أن النص يشيد جانبًا من بلاغته النوعية عبر توظيف اللغة وإمكاناتها المتعددة توظيفًا نوعيًا هادفًا. فهو يستفتح

---

(1) هو مقام الخوف الذي يعبر عنه الشيخ بن عجيبة أنه "انزعاج القلب من لحوق مكروه أو فوات مرغوب، وثمرته النهوض إلى الطاعة، والهروب من المعصية". ينظر:
الشيخ عبد الله أحمد بن عجيبة (ت:1224هـ)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ويليه كتاب كشف النقاب عن سر لب الألباب، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ص 28.

خطابه بنداء لفظ الجلالة (الله) نظرًا إلى الخصوصية المعنوية التي يتميز بها هذا الاسم في الثقافة الإسلامية. فهو يقبل على حضرة المدعو مناديًا إياه باسم دال على العظمة والكبرياء والوحدانية المطلقة، إشعارا بثقته المطلقة في مدعوه، وتيقنًا منه أن الذات المدعوة هي وحدها التي تملك تحقيق مطالبه الخاصة. وعلى عادة الداعين يتوسل ذو النون بأساليب الإنشاء الطلبيّ الخارجة عن معناها الحرفي والدالة على معان سياقية؛ فالأمر مفتقد شرط الاستعلاء ويفيد التضرع والدعاء، ومثله النهي، المفيد التوسل والاستعطاف والعبودية.

كما أن استعمال حرف "يا" يبدو في هذا السياق الخاص مفيدًا معنيين اثنين؛ فقد يدل على تنزيل البعيد منزلة القريب، إشعارًا بقربه من النفس وتمكنه من الوعي. وقد يفيد العكس، نظرا إلى استشعار الذات مدى بعدها عن الله وعن المقامات العرفانية المستحقة. فالداعي يرى نفسه بعيدًا عن ربّه ومعرضًا عنه، وهو مطالب بتقريب المسافة وتحقيق الوصل مع خالقه.

ج) المجاز وبلاغة التكثيف

يبدو النص ثريًا من حيث حمولته التصويرية، وإمكاناته البيانية، عبر توظيف المجاز بشكل مثير. فالمتكلم يعتمد التصوير الحسي الذي يجسد أحاسيس الذات الداعية، ومشاعرها الدفينة، تجاه حضرة المدعو. فثمة اعتماد لغة انزياحية توظف العبارات الاستعارية من قبيل (العيون فوارات بالعبرات)، إذ ينسب الفوران

إلى العين البشرية، وهو من خاصيات العيون الطبيعية، على سبيل الاستعارة المكنية. فيبدو تواقا إلى حال تدفق الدمع الغزير من عينيه، مثلما يتدفق الماء الوافر عيونًا وأنهارًا. وفي الصورة كثافة دلالية فيها تعبير عن حالة القلق والخوف الشديد من الله، وبيان أن المقام يستدعي مزيدًا من البكاء والنحيب. وهذا في حد ذاته بعد تأثيري وتوجّه تربوي قوامُه تحذير الإنسان وتنبيهه من غفلته وسهوه. وفي قوله (الصدور منا محشوة بالعبر والحرقات) أيضًا تعبير استعاري نسب فيه صيغة اسم المفعول (محشوة) إلى الصدور على غير ما هو مألوف. فكأن الصدور أوعية وأوانٍ يجعلها الداعي تحشى بالعبر والحرقات على سبيل الاستعارة المكنية. وفي العبارة نكتة دلالية تشير إلى أن باطن الإنسان يجب أن يكون خزانًا يستوعب العبر ويستجمعها باستمرار، من دون ملل ولا كلل. هذه العبر بدورها كثيرة لا تنتهي ولا تعد، وهي دعوة صريحة من أجل المراقبة الدائمة للذات، وحسن استغلال العمر في التماس وجمع ما به يصلح شأن العبد.

ويصور الداعي الحركة التكاملية نحو الله تعالى، تصويرًا ماديًا حسيًا بليغًا، من خلال استعارة مركبة ينسب في جزئها الأول الغوص إلى القلوب، على سبيل الاستعارة المكنية، فيجعلها بمثابة الصياد المغامر الذي يركب أمواج البحار باحثًا عن كنوز المعرفة والقرب الإلهي. وفيها إشارة إلى أن من شروط السير في الطريق إلى الله تعالى، الاستعداد للمخاطرة، وامتلاك ما يلزم من مهارة

وكفاءة، وإلا فإن السائر ابتلعته الأمواج العاتية وضاع بين ظلمات الجهالة والانحراف والغفلة.

ويعمق الداعي الصورة أكثر فيجسد التوجه إلى الله وسؤاله المتواصل في هيئة قرع لأبواب السماء. مع لحاظ أنها أبواب بصيغة الجمع. فيكون القرع مطلوبًا في تعدده، ما يوحي بضرورة معاودة المحاولة مرات ومرات، إشارة إلى حاجة الإنسان السالك نحو ربه إلى مزيد من الفعل في مجاهدة النفس، وعدم الكلل من المراقبة المستمرة والدقيقة لحاله، سيرًا نحو الكمال، وبحثًا عن النجاة.

كما أن لفظة (أبواب) بصيغة الجمع تشير إلى كثرة الأسرار الغيبية وتنوعها، ما يفرض على السالك الاستعداد الدائم والمتواصل للمجاهدة. فكلما وصل السالك مقامًا إلا وتبقى أمامه مقامات أخرى، أعلى وأصعب. كما تشير إلى سمة الاستغلاق وحاجة العبد إلى المفاتيح الخاصة حتى يتمكن من ولوجها وتحصيل المبتغى.

د) **الجرس البديعي الفاعل**؛ يعنى النصب الجوانب البديعية، ويتم توظيفها بطريقة تستلذها الأسماع وترتاح لها النفوس، وتجري على الألسنة بخفة ويسر ورشاقة. فالداعي يكرر ألفاظًا بعينها (اللهم – اجعل – معرفة – يا..)، ويكرر أصواتًا بعينها: (العين والراء والتاء واللام والكاف)، المتنوعة في مخارجها وصفاتها، تثير حاسة السمع وتسهم في جلب المتلقي لمواصلة إنصاته للدعاء.

ويدعم هذه السمة الصوتية توظيف السجع توظيفًا يناسب طبيعة النص النثرية، بلا تكلف أو تصنع، من خلال فواصل متشابهة تنتهي بها الجمل، مثل: الألف والتاء في (العبرات.. الحرقات.. السماوات.. الفلوات)، والتاء والكاف (معرفتك.. حكمتك)، الياء والنون (الواهين.. الراغبين)، والواو والنون (آيبون.. تائبون). هذه الأشياء مجتمعة تسهم في خلق موسيقا رتيبة وقوية، مزدوجة الوظيفة؛ فهي من جانب تترجم إصرار الداعي وإلحاحه في مطالبه، ومن جانب ثان تحدث التأثير في المتلقي، وتشد سمعه وكيانه للإقبال على الدعاء والاستمرار في قراءته وممارسته. وينضاف الجناس الناقص عنصرًا صوتيًا لافتًا في النص: العبرات/ العبر- آيبون/ تائبون. ومثله التوازي الصوتي الناجم عن تقارب البنية الصرفية لبعض الكلمات: العبرات/ الحرقات- الواهين/ الراغبين- آيبون/ تائبون. فما يتخلق من تناغم وإيقاع يصبح له "تأثير حجاجي من خلال ما يتولد منه من إعجاب ومرح وانبساط وحماس"(1) في كيان المتلقي. وهذا يجعل من النص الدعائي خطابًا بشريًا يثبت أن "الشكل والمحتوى متفاعلان"(2).

---

(1) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتيتيكاه، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1998م، ص 317.

(2) PERELMAN CH. Le champ de l'argumentation, PUf, Bruxelles, 1970 ,PP: 115-116.

ثانيًا) الدعاء والسمات الذاتية الجوانية

1) بلاغة الحب والشوق

لقد نظر رجال التصوف والعرفان إلى العشق أو الحب الإلهي بوصفه قيمةً فطريةً في الإنسان. والنصوص الدعائية برمتها تصرف هذه الحقيقة تصريفًا فنيًا رائعًا، فالأدعية الإسلامية أدعية حب وشوق، تُعرض بما هي حقيقة إنسانية وعرفانية خالدة. وتتجاوز كونها مجرد موضوعات جزئية مكونة للنصوص، لتصبح ملامح فنية وسمات جمالية تُلَوِّن الأدعية برمتها. فلا دعاء إلا وينطوي على نَفَس عال من الحب والشوق لله، وعلى تصوير الالتذاذ بمشاعر القرب الإلهي، ومشاهدة كراماته والتنعم بفضله وإنعامه.

في مقطع من مناجاة زين العابدين (ع): ".. فَقَد انقطعتْ إليكَ هِمَّتي، وانصَرَفتْ نَحْوَكَ رَغْبَتي، فأنتَ لا غيرُكَ مُرادي، وَلَك لَا لِسواكَ سَهَري وَسُهادي، وَلِقَاؤُك قُرَّةُ عَيْني، وَوَصْلُك مُنَى نَفْسي، وَإلَيْك شَوْقي وفي مَحَبَّتِكَ وَلَهي، وَإلى هَوَاكَ صَبابَتي، وَرِضَاك بُغْيَتي، وَرُؤْيَتُك حَاجَتي، وَجِوارُكَ طَلَبي، وَقُرْبُكَ غَايَةُ سُؤلي.."[1]. تهيمن معاني الحب والتعلق المستشعرة لدى الذات الداعية، فالخطاب متوجه من العبد إلى الله، تتمثل خصوصيته النوعية في عدم إعلان الداعي مطالب معينة، والتفرغ لتصوير مشاعر التعلق بمخاطبه. واللافت أن الداعي ينتقي معجمًا وجدانيًا

(1) الصحيفة السجادية الكاملة، جمع محمد صادق محمد الكرباسي، المركز الحسيني للدراسات، لندن، ط1، 1428هـ-2007م، ص 313-314.

صرفا: [همتي – رغبتي – مرادي – سهري وسهادي – لقاؤك – قرة عيني- وصلك- شوقي- محبتك – هواك - صبابتي- رؤيتك -قربك..]، وهو معجم يكشف عن سيطرة المحبوب على كل الكيان، فكأن لا موضوع يشغل بال الداعي سوى الوصل والظفر بمجاورة المحبوب ونيل لقياه[1].

هذه المحبة تؤطرها ثنائية المتكلم والمخاطب، حيث يُستبعد أي عنصر آخر مهما كانت قيمته من اختراق هذه العلاقة. وفي تصوير هذه العلاقة يعتمد الداعي جملة من العناصر البلاغية الجزئية التي تحول الموضوع إلى سمة جمالية مهيمنة؛ بدءًا من التوسل بالأسلوب الخبري، والاستغناء عن الإنشاء. فالموقف يوحي بجلال المحبوب ويفرض على المحب أن يتحرك من جهته للوصول، لا أن يكتفي بالطلب والاستدعاء. فيكون الانتصار للإخبار إعلانًا عن مبادرة وتحرّك شخصيين، مع ما يصاحب ذلك من عزم ومجاهدة وتضحية. وفي هذا إقناع للمتلقي بخصوصية المعشوق، وبحتمية المجاهدة والتضحية والتفاني لتحقيق الوصل والظفر باللقاء.

---

(1) هو مقام المحبة عند المتصوفة: "ميل دائم بقلب هائم، ويظهر هذا الميل أولاً على الجوارح الظاهرة بالخدمة، وهو مقام الأبرار. وثانيًا على القلوب الشائقة بالتصفية والتحلية، وهو مقام المريدين السالكين. وثالثًا على الأرواح والأسرار الصافية بالتمكين من شهود المحبوب. وهو مقام العارفين. فبداية المحبة ظهور أثرها بالخدمة، ووسطها ظهور أثرها بالشكر والهيام، ونهايتها ظهوره بالسكون والصحو في مقام العرفان". أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مصدر مذكور، ص 32.

وتلفتنا صيغة الماضي المؤكد بـ(قد) في مستهل الكلام، إشارة إلى صدق الداعي بأنه فعل ما في استطاعته في سبيل الوصول. وهي بدورها رسالة إقناعية تشعر بحتمية الإخلاص والتجرد المطلق لنيل المبتغى. وفي تغليب الجمل الاسمية ما يدل على الثبات والاستقرار، تأكيدًا على ترسخ الحب الإلهي في الكيان والوعي. فهو ليس حبًا مؤقتًا ولا إحساسًا عابرًا، بقدر ما هو نهج واع راسخ ونهائي.

ومن الملامح التركيبية الدالة، تقديم ما حقه التأخير؛ فالداعي يقدم الجار والمجرور على الفاعل (انقطعت إليك همتي)، (انصرفت نحوك رغبتي). ويقدم شبه الجملة من الجار والمجرور المتعلقين بالخبر على المبتدأ (إليك شوقي - في محبتك ولهي - إلى هواك صبابتي)، وهو ملمح بلاغي جزئي يجلي مشاعر الحب والشوق لدى الداعي، فهو يقدم ما يرتبط بمحبوبه (كاف الخطاب الدال على الله)، لأنه الغاية والمبتغى. وهذا يفيد الإقناع بأسبقية الله تعالى الوجودية، ولزوم تقْديمِه، لتقَدُّمه على كل شيء. وتسهم بنية التضاد في خدمة هذا البعد التوحيدي، ففي قوله: (أنت لا غيرك مرادي) و(لك لا لسواك سهري) تأكيد للجهة المحبوبة المنتخبة، ونفي لكل ما سواها.

ولا يخفى دور السجع في النص، ظاهرةً لافتة تخلق إيقاعًا مطربًا عبر التنويع في الفواصل؛ [التاء والياء - الدال والياء – الياء -التاء والياء - الياء]. وهو إيقاع رقيق تسهم جركة الكسر مع المد بالياء في رسمه وتجليته. والطريف أن هذا الإيقاع يجسد ضعف

الطرف الداعي وانكساره في حضرة المدعو، من خلال إنهاء كل الجمل بعلة الياء، لمناسبة حال المعاناة والجهد المبذول في سبيل تحقيق الوصل بالمحبوب، كما يناسب خصوصية العلاقة بين الطرفين القائمة على العبودية المطلقة (الضعف)، لا على التكافؤ أو الندية.

ومن تنويعات هذه السمة: (إِلَهي بِكَ هامَتِ القلوبُ الوَالِهَةُ، وعلى مَعرِفَتِكَ جُمِعَتِ العُقولُ المُتَبايِنَةُ، فلا تَطمَئِنُّ القُلُوبُ إلَّا بِذِكْراكَ، وَلا تَسْكُنُ النّفُوسُ إلا عِنْدَ رُؤْيَاكَ)[1]. فالداعي يستحضر محبوبه مستغنيًا عن الأداة، إشعارًا بقربه من النفس، وبتغليب الأسلوب الخبري الذي هو مقام اعتراف وبوح بما يجيش في الداخل من عواطف. هذا التعلق يُترجَم تركيبيًا عبر تقديم المجرورات المتضمنة لضمير المحبوب (بك - على معرفتك)، على الأفعال التي حقها التقديم، انسجامًا مع رغبة الداعي في تحيين اللقاء والوصل.

واللافت غياب الضمير العائد على الذات، على غير المألوف في المناجاة والتوسلات. فهي خطة بلاغية واعية تفيد الرغبة في الإعلاء من شأن المحبوب وتعظيمه وإجلاله، تجسيدًا أسلوبيًا لهيمنته على الوجود، فلا وجود للذات، إلا بما هي تجلٍّ من تجليات القدرة الإلهية المطلقة.

ويجعل الداعي المحبوب مقصودًا من لدن الجماعة بدل المفرد؛ (هامت القلوب - جمعت العقول - لا تطمئن القلوب - لا تسكن

---

(1) نفسه، ص 327.

النفوس)، بخلاف المعهود في عرف المحبِّين والعشاق. لأن المحب عادة لا يسمح لأحد أن يشاركه محبوبته أو يخرق علاقته بها. لكن النص ينزاح عن هذا العرف، فيجعل المحبوبَ غايةَ كل النفوس والعقول والقلوب. ويبرر هذا كون الداعي له رسالة تأثيرية، مبتغيًا من ورائها دعوة الآخرين للانخراط في هذه التجربة، المسلمة وحدها إلى الخلاص والنجاة. إضافة إلى أنها قضية تجسد البعد التوحيدي للدعاء.

2- بلاغة الحزن والتباكي

تعد البكائية سمة مهيمنة في الدعاء الإسلامي، تشكل مكوّنًا وتكوينًا ضمن النسيج البلاغي للنصوص. يتم تصريفها عبر تلوينات من الدلالة والتركيب واللغة والأسلوب والإيقاع، لخلق عوالم نصية موسومة بأجواء من الحزن والتباكي التي تسهم في تشكيل هوية خطاب الدعاء وبلاغته النوعية. وتجد هذه السمة سندها في كثير من النصوص دلت على فضيلة البكاء وأثنت على الباكي أو المتباكي المتألم لحاله ومصيره"[1]. من ذلك قوله تعالى:

(1) ثمة من يجعل من البكائية والحزن شرطا للنضج الفكري والعمق الفلسفي يقول أحد الباحثين: "الكآبة شرط أساسي لظهور التفكير العميق. فالفيلسوف يتولد تفكيره غالبًا عن شكواه، وخصوصا عن انقباضه واكتئابه فيبتعد عن الملذات والاستمتاع بها لينصرف إلى البحث والاستنتاج".
عبده الشامي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط5، 1399 - 1979م، ص 95

﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ﴾[1]، و﴿ أَفَمِنْ هَٰذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ ﴿٥٩﴾ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾[2]. وقوله ﷺ: "لاَ يَلِجُ النَّارَ رَجُلٌ بَكَى مِنْ خَشْيَةِ الله حَتىّ يَعودَ اللّبَنُ إلى الضَّرْعِ.."[3].

لذلك فقد ارتبطت سمة البكاء بحياة الدعاة والذاكرين، فكان الرسول ﷺ: "وَلِجَوْفِهِ أزيزٌ كَأَزِيزِ المِرْجَلِ مِنَ البُكَاء"[4]، "مُتَواصلُ الأحزانِ دائمُ الفكرةِ ليستْ لهُ راحةٌ.. جُلُّ ضَحِكه التَبَسُّمُ"[5]. ولقب علي بن الحسين ﷺ "سيد البكّائين" وعرف بـ"ابن قتيل العبرات وأسير الكربات"[6].

ا) بكائية وجودية نحو الآتي

تتحقق الصيغة الأولى من سمة البكائية في نمط يمكن نعته بالبكائية الوجودية، وهي صيغة عامة تتجه نحو الأمام، مبعثها

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 109.

(2) سورة النجم، الآية: 59-60.

(3) الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (631-676هـ)، رياض الصالحين،دار الريان للتراث، (د. ت) و(د.ط)، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص 147-148.

(5) القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (476هـ-544هـ)، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، قدم له وخرج أحاديثه كمال بسيوني زغلول المصري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، ج 1، ص 124.

(6) محمد باقر موحد الأبطحي، الصحيفة السجادية، مرجع مذكور، ص 8 (مقدمة الكتاب).

القلق الوجودي تجاه المستقبل، والخوف على المصير والجهل بما هو آتٍ. حيث إن الداعي يبدو دائمًا في حالة من القلق والخوف، والتباكي على سوء الحال، داعيًا إلى استمرار حال البكائية، وداعيًا إلى التحرك المستمر لتدارك الوضع.

من دعاء زين العابدين عليه السلام: "فَإِنْ طَرَدْتَني مِنْ بابِكَ فَبِمَنْ أَلُوذُ، وَإِنْ رَدَدْتَني عَنْ جَنابِكَ فَبِمَنْ أَعُوذُ؟ فَوَا أَسَفَاهُ مِنْ خَجْلَتي وَافْتِضَاحِي، وَوَالَهَفَاهُ مِنْ سُوءِ عَمَلِي وَاجْتِرَاحِي.."[1]. فالخطاب يتوجه من ذات ضعيفة قلقة مضطربة حائرة، ومن ذات غارقة في ذنوبها وآثامها، فقيرة من حيث استعدادها وزادها لأهوال المستقبل، ولا تملك سوى الاعتراف والبكاء، إلى ذات مقدسة تمتلك كل عناصر القوة والتحكم. فلا يملك الداعي أمام هذه العلاقة غير المتكافئة سوى الإقرار والاعتراف. ويتكلف عنصر الاستفهام التقريري بهذا الاعتراف، فهو يتساءل لا ليحصل على معرفة، وإنما ليقرر معرفته اليقينية بأن لا ملاذ له ولا معاذ إلا بالله. تساؤل تقريري اعترافي يفيد أن الذات تعيش خوفًا حقيقيًا وضياعًا مطلقًا إن لم تحظَ هي الأخرى بشرف العطف والرحمة الإلهيين. ما يجعله في حركة دائمة ومتواصلة نحو الصلاح والكمال عبر عمليات المحاسبة والمراقبة الدائمة.

(1) الصحيفة السجادية الجامعة، تحقيق محمد باقر الموحد الأبطحي، دار الصفوة، بيروت، ط2، 1992م، ص293.

وهذا ما يحقق للخطاب طابعه التوسلي، نظرًا إلى استناد الداعي إلى معرفته بعظمة مدعوه، وإقراره في حضرته بأنه وحده ملاذه ومعاذه، مهما يكن الموقف. وفي هذا رسالة إقناعية غايتها تثبيت التوحيد وتنزيه الله تعالى عن كل شريك، بما هو المالك المطلق والمهيمن الأبدي.

ويسهم التركيب في رسم صورة الذات المستضعفة الذليلة في مقابل قدرة الله تعالى وجبروته. ففي فِعلَي (طردتني ورددتني) استعملت التاء المتحركة (الضمير البارز) فاعلاً، وجاءت ياء المتكلم مفعولاً به، تجسيدًا تركيبيًا لهيمنة المخاطب ولفاعليته، في مقابل تبعية المتكلم وخضوعه وانكساره. وحتى عندما تأتي الذات المتكلمة في موقع الفاعل، فهي تحضر بصيغة المستتر وجوبًا (ألوذ وأعوذ)، إضافة إلى انتقاء فعلين لازمين لا مفعول لهما، لأن الذات في موقف الاعتراف والإقرار بالضعف والاستسلام للجبروت الإلهي، ولا يصح في هذا الموقف أن ينسب الداعي إلى نفسه قوة أو قدرة على الفعل الخارجي.

وتتعمق البكائية أكثر عبر نداء الندبة وما يرتبط به من معاني التفجّع والتحسّر (وا أسفاه، وا لهفاه). ففيه تبدو الذات في موقف الهالك المأخوذ بفضيحته وسوء عمله، وهي أحوج ما تكون إلى مناداة الجهة التي بإمكانها أن تمد إليها يد العون، فتغلف نداءها بأسلوب الندبة اعترافًا بجرمها من جانب، ورغبة في نيل عطف الجهة المتوجه إليها من جانب ثان.

وفي تعبيره عن نفسه بصيغة الكسر (خجلتي- افتضاحي - عملي - اجتراحي) ما يجسد انكسار الذات واستشعارها منتهى الضعف الحقارة، بل منتهى الاعتراف بالاستسلام للإغراءات.

ويخلق هذا الدعاء لنفسه إيقاعا شجيا يناسب دلالات البكائية الحزينة، من خلال تواتر مجموعة من العناصر الإيقاعية. فالنص يتشكل إيقاعيًا من وحدتين بنائيتين تكونهما متتاليات لسانية متجانسة تركيبيًا:

فإن طردتني من بابك فبمن ألوذ/ وإن رددتني عن جنابك فبمن أعوذ

وهما بنيتان مركبتان (كل منهما جملة شرطية مكونة من جزءين)، تقومان على التماثل في نظام الصيغة النحوية (حرف الشرط + جملة الشرط من فعل ماض وفاعل ومفعول به + جار ومجرور + جملة جواب الشرط الفعلية التي تقدم فيها الجار والمجرور على الفعل وفاعله). هذا التماثل يسهم في خلق موسيقية تبدو من خلال تكرير الوحدتين اللغويتين (إن.. فبمن)، ومن خلال التوازي التركيبي شبه التام، الناشئ عن التعادل في المكونات اللسانية والتناظر في موقع الكلمات الذي يخلق تناغمًا صوتيًا بينًا:

(فإن/ وإن- طردتني/ رددتني- عن بابك/ عن جنابك - فبمن ألوذ / فبمن أعوذ). وهو في الوقت ذاته جناس غير تام بين بين بعض الكلمات (بابك وجنابك - طردتني ورددتني - ألوذ وأعوذ).

والأمر نفسه في الجملتين الأخيرتين. فهما بنيتان متماثلتان في نظام الصيغة النحوية (حرف النداء + الاسم المنادى + ألف التنبيه + هاء السكت + الجار والمجرور + المعطوف عليه)، تقومان على تكرير الوحدات اللغوية الدالة على الندبة والتفجع: (وا.. اه)، ما يزيد المقطع إيقاعه الحزين، وبكائيته الدفينة التي يجليها اكثر اعتماد التجانس غير التام بين الكلمات (أسفاه/ لهفاه - افتضاحي/ اجتراحي).

وتتواطأ الجمل في فواصل تخلق سجعًا خاصًا في النص: (ألوذ، أعوذ - افتضاحي، اجتراحي)، مع ملاحظة أن حروف الفواصل جميعها حروف مهموسة، بالنظر إلى أن الهمس يتناسب بشكل كبير مع موقف المعاناة الذاتية في النص. كل ذلك يشيد معالم بكائية ذات حزينة متألمة ألمًا سرمديًا بتعبير علي بن أبي طالب "أَمَّا حُزْنِي فَسَرْمَدٌ وَأَمّا لَيْلِي فمُسَهَّد إِلَىَ أَنْ يَخْتَارَ اللهُ لِي دَارَكَ الّتِي أَنّتَ بِهَا مُقِيمٌ"[1].

عون البكائية

"سَيِّدي صَلِّ عَلَىَ مُحَمّد وَآلِ مُحَمّد.. وأَعِنِّي بِالبُكاءِ عَلى نَفْسي، فَقَدْ أَفْنَيْتُ بِالتَّسْوِيفِ وَالآمَالِ عُمْري، وَقَدْ نَزَلْتُ مَنْزِلَةَ الآيِسينَ مِنَ الخَيْرِ، فَمَنْ يَكونُ أَسْوَأَ حَالاً مِنّي إِنْ أَنَا نُقِلْتُ عَلَى مِثْلِ حَالي إِلَىَ

(1) نهج البلاغة، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط 1، 1422هـ- 2007 م، ص 279.

تخاتلني - أجنحة الموت - خروج نفسي - حلول رمسي - ظلمة قبري - عريانًا - ذليلاً - حاملاً ثقلي - الخلائق في شأن غير شأني..]. فالأجواء درامية تدعو إلى كثير من القلق والاضطراب، وتتضمن معلومات تفصيلية تكشف عن سعة معرفة بالذات الحقيرة المهددة بذنوبها، المحتاجة إلى سيدها.

وفي هذا بعد تأثيري ورسالة إقناعية، تنشد التنبيه إلى حقيقة الموقف الصعب. خاصة أن تفاصيل التصوير فيها تناص مع القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، يأخذ المتكلم روحها ومضمونها ويصوغهما بطرق متنوعة بما يناسب السياق، وهذا ملمح بارز من ملامح البلاغة النوعية للخطاب الدعائي عمومًا.

وتسهم سمة الحوارية، من خلال تقنية السؤال والجواب (وما لي لا أبكي؟.. أبكي لـ.. - أبكي لـ.. - أبكي لـ..)، في تصعيد النفس الحجاجي للنص، فيجرد من نفسه شخصية ثانية يسائلها ويبادر إلى مراكمة أجوبة مفصلة تبدد السؤال وتخفيه بشكل كامل.

وتعد تقنية التشخيص التفصيلي أبرز ملمح بلاغي مقنع في هذا المقطع؛ فالداعي يرسم صورة دقيقة عن مصير مأساوي مخيف، يستحضره ويتتبع تفاصيله، بدءًا بلحظة مفارقة الحياة، إلى حلول التراب ودخول ظلمة القبر وضيقه، إلى موقف السؤال داخل القبر، إلى لحظة البعث وموقف العرض على الله، وما يصاحبه من هول وذهول.

فنحن أمام شريط يعرضه الداعي عن مصيره المستقبلي، يطوي المراحل والأزمنة، ويطوف بالمتلقي على مواقف تستدعي البكاء والخوف. فتغدو الذات في وضع يستدعي الشفقة والرحمة مثلما يستدعي القلق الدائم، وتغدو التفاصيل المعروضة مبررًا دلاليًا فنيًا لالتماس الداعي العون على البكاء في مستهل المقطع.

ويسهم المجاز في تعميق الصورة المأساوية للموقف البكائي في النص؛ فينسب الداعي الأجنحة للموت على سبيل الاستعارة المكنية، مصورًا الموت بمثابة طائر يحط فوق رأسه، بما لا يدع مجالاً للنجاة. وفي هذه الاستعارة نكتة دالة من خلال تعبيره بالأجنحة عوض الجناحين، فهو يريد خلق صورة غريبة عن الموت، تثير العجب والدهشة، لتوليد مشاعر الخوف لدى المتلقي. وبهذه السمات الوجدانية المخيفة يعبر الداعي فنيًا عن حقيقة الإنسان الذي كان، ولا يزال، يشعر بأنه سجين في هذا العالم، وكلما ازدادت إنسانية الإنسان ازداد شعوره بحال السجن وبالحاجة إلى ما هو أوسع وأكمل.

ب) بكائية الفقد والاستحضار

ثمة منحى ثانٍ من صيغ الحزن والتباكي يتجه نحو الماضي. وفيه يستحضر الداعي شخصيات عظيمة مفتقدة، يعرب عن ولائه لها وتعلقه بها. فيستحضرها ويركز على وبطولاتها وتضحياتها، لافتًا إلى ظلامات ومآس جرت عليها، مظهرًا تألمه وحبه لها. وفي ذلك نصوص تحوز خصوصيتها من أجواء الحزن والألم لفقدان

شخصيات عظيمة لها مكانتها في الذاكرة وفي المخيال الإسلامي، تفنن الداعون في تصويرها لإبقائها حية ومتجددة، كما هو الشأن مع واقعة مقتل الحسين ﷺ بكربلاء[1].

في مقطع دعائي: "فَلَئِنْ أَخَّرَتْنِي الدُّهورُ وعَاقَنِي عَن نَصْرِك المَقْدورُ وَلَمْ أَكُنْ لِمَن حارَبَك مُحارِبا، ولِمَنْ نَصَب لكَ العَداوَةَ مُناصِبا، فَلَأَنْدُبَنَّكَ صَباحًا ومساءًا، ولَأَبْكِيَنَّ لَك بَدَلَ الدّمُوعِ دَمًا، حَسْرَةً عَلَيْكَ وتَأَسُّفًا، وعَلى مَا دَهَاكَ تَلَهُّفًا، حَتَّى أَمُوتَ بِلَوْعَةِ المُصاب، وغُصَّةِ الِاكْتِئَاب"[2]. تبدو البكائية سمة مهيمنة، إذ يذهل المتكلم عن المطالب الشخصية، ليهتم بالشخصية المفقودة؛ يستحضرها ويخاطبها بنغمة من الحزن الدفين ومن الألم العميق، مصورًا تأثره العميق بما جرى، في شكل مأتم دائم، واحتفالية بكائية تجعل الحياة كلها ندبًا ونياحة.

---

(1) يخصص ابن كثير في معرض حديثه عن أحداث سنة إحدى وستين للهجرة، فصلاً مطولاً عن واقعة مقتل الحسين ﷺ بكربلاء، ويتتبع تفاصيل الفاجعة المروعة التي انتهت بمقتله هو وأصحابه وثلة من أهل بيته، وسوق النساء والأطفال سبايا إلى الشام. ينظر:
أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت. 774هـ)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ومكتبة النصر، الرياض، ط1، 1969م، ج 8، ص172-204.

(2) عباس الشيخ القمي: مفاتيح الجنان، ويليه الباقيات الصالحات، تعريب السيد محمد رضا النوري النجفي، منشورات دار الثقلين، بيروت، ط2، 1418هـ-1998م، ص 526-527.

فالداعي يرسم أجواءً من الحداد، تُستنفر له ظلال من العواطف والأحاسيس الكفيلة بترسيخه في النفوس والعقول. فالملفوظ صورة عن مصيبة حقيقية، أيامها موصول بعضها ببعض، لا ينفصل فيها ليل عن نهار، ولا صباح عن مساء، ولا تكفي فيها الدموع المسكوبة، ما لم تتحول إلى دم أحمر مُدَلِّلًا على فظاعة الجريمة التي حصلت(1).

وتتضافر جملة من العناصر البلاغية الجزئية في رسم صورة الكآبة والحزن المرير. فالحقل المعجمي المهيمن حقل مأساوي: [أندبَنَّك – أبكيَنَّ – الدموع – دما – حسرة – تأسفًا – دهاك –تلهّفا – أموت – لوعة المصاب – غُصّة الاكتئاب]، وهو حقل يفرض دلالات أليمة متواصلة ومزدوجة؛ مصيبة الفقيد وما جرى عليه، ومصيبة الداعي تأثرًا بما جرى على فقيده.

(1) يورد ابن كثير روايات تشير إلى إخبار الرسول ﷺ بجريمة مقتل الحسين، من ذلك "أن رسول الله ﷺ اضْطَجَعَ ذَاتَ يَوْمٍ فَاسْتَيْقَظَ وَهُوَ حَائِرٌ، ثُمَّ اضْطَجَعَ فَرَقَدَ ثُم اسْتَيْقَظَ وَهوَ حَائِرٌ دُونَ ما رَأَيْتُ منه في المَرَّة الأولى، ثم اضْطَجَعَ وَاسْتَيقَظَ وَفي يَدِهِ تُرْبَةٌ حَمْرَاءُ وَهُوَ يُقَلِّبُهَا، فَقُلْتُ: مَا هَذِهِ التُّرْبَةُ يَا رَسُول الله ﷺ، فقال: أَخْبَرَنِي جبريلُ أنَّ هَذا مَقْتَلٌ بِأَرْضِ العِراقِ لِلْحُسَيْنِ". البداية والنهاية، ج6، ص 230.
ومن ذلك قوله ﷺ: "إن ابني – يعني الحسين – يقتل بأرض يقال لها كربلاء، فمن شهد منكم ذلك فلينصره".
المصدر نفسه، ج 8، ص 199.

من هذه الأجواء تتولد وجدانية صادقة تشيدها تراكيب صرفية ذات نفس حجاجي واضح. فالداعي يوظف فعلين مؤكدين بنون التوكيد الشديدة: [لأندُبنَّك - لأبكيَنَّ]، وهما فعلان مضارعان مثبتان دالان على الاستقبال، فيفيدان القسم على تنفيذ القناعة والتعبير الجسدي الظاهر للجميع عن مشاعر الذات المكلومة بهول الفقد والفجيعة. فكأنه يريد ترسيخ (شريعة) البكاء والنياحة والندب، وإزالة كل اعتراض أو انتقاد لهذه الظاهرة. وينضاف التضعيف ظاهرة بلاغية جزئية تساهم في تصوير أجواء القوة في المشهد، فأغلب الكلمات مضعفة: (أخَّرتني- الدُّهور – أندبنَّ – أبكينَّ – الدُّموع – تأسُّفًا – تلهُّفَا – حتَّى - غصَّة)، وتشعر بنفسية مضطربة تتفجر وبصدر مكتنز همومًا وأحزانًا.

ويرسم النص لنفسه إيقاعًا خاصًا يماشي أجواءه الحزينة، من خلال ظاهرة السجع الناتج عن تواطؤ الجمل في الفواصل (الدهور، المقدور - محاربًا، مناصبًا - تأسفًا، تلهفًا - المصاب، الاكتئاب). إضافة إلى الإكثار من حروف المدّ (الياء والواو والألف)، التي تتناسب مع ما يستدعيه الموقف الحزين من تمديد الزفرة التي تملأ الصدر. ويبدو المد بالألف أكثر هيمنة في هذا الدعاء، نظرًا إلى طابعه التوصيلي، فعبره يعلن الداعي على الملأ هول الأمر الفظيع الذي جرى، بما هو طامة من الطامات الكبرى[1].

---

(1) بحسب تعبير ابن الطقطقي، الذي يبرر توصيفه هذا بما "جرى فيها من القتل الشنيع والسبي أو التمثيل ما تقشعر له الجلود". =

هذا التهويل أو التعظيم للواقعة، يجلي آثارها الدامية في الذات أولاً، ويسهم في شدّ الأنظار إليها وإشراك الآخرين، ابتغاء إبقاء الواقعة حية وفاعلة في التاريخ(1). ومثلما أن واقعة مقتل الحسين قد صبغت أدب مواليه "بسواد لا آخر له، فكله شكوى ممضة وعبرات وزفرات وأنات"(2)، فإن أدعيتهم بدورها لم تخل من هذه المسحة، فالداعي يلوك الألم الذي "يمازج كل كلمة من كلماته، ويخالط كل حركة من حركاته"(3). ما يجعل البكائية سمة بلاغية، توجه القول، وتخضعه لمقتضياتها، بما يجعل منها مكونًا وتكوينًا.

ثالثًا: الدعاء والسمت الحجاجي

1- الدعاء والسياق الحجاجي

لا يمكن ولوج منظومة التفكير في الخطاب الدعائي بمعزل عن وظيفته الإقناعية. خاصة باستحضار المفهوم العام للحجاج

= انظر: ابن طباطبا محمد بن علي (المعروف بابن الطقطقي)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، (د. ط) 1345هـ-1927م، ص 106.

(1) وهي سمة لازمت الكثير من الدعاة الذين بكوا الحسين ﷺ، وأصبحت من مائزاتهم.
ينظر: أحمد حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج1، ط7، 1964م، ص 399.

(2) المرجع نفسه، ص 513.

(3) علي شريعتي، الدعاء، ترجمة سعيد علي، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير، بيروت، 1426ه-2006م، ص 53.

الذي "يتسع لنشاط الكلام"، وبما هو "التعبير عن وجهة نظر في ملفوظات عديدة أو ملفوظ واحد بل حتى في كلمة واحدة"(1). ذلك أن إطلالة سريعة على المأثور من الأدعية في التراث، سواء أكانت قرآنية أم نبوية أم لهجت بها ألسنة الصحابة والداعين من المتصوفة والعرفاء، في مختلف العصور. فهي جميعها لا تخلو من سمات الحجاج وغايات الإقناع.

لقد كان الداعون ينتجون خطاباتهم في بيئة سجالية، نظرًا إلى تعدد المذاهب الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والفقهية على الساحة الإسلامية عبر التاريخ. ما يفرض على الداعي أن يضع في حسبانه أن كلامه حتمًا موجه إلى الصديق وإلى الخصم إلى العدو، وأن عليه أن ينهض بهمته الرسالية. ويتوجب عليه أن يتحمل هذه المسؤولية، التي هي مسؤولية لا تنفصل عن رسالة المسلم العامة.

وتبدو أهمية التحليل الحجاجي للخطاب الدعائي باستحضار المراكز التعليمية التخليقية التي كان الداعون يشغلونها، فقد كان

---

(1) معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو- دومنيك منجونو، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، منشورات دار سيناترا، (المركز الوطني للترجمة)، تونس 2008م، ص 69.
يشير فينيو إلى أن التلفظ ببعض الجمل دون غيرها يعد من صميم موضوع الحجاج. لأن اختيار المرء أن يقول ويدعي بعض الأشياء دون غيرها عملية تحمل المخاطب على المشاركة في الرؤية وعلى التأثير فيه والسعي إلى تغيير مختلف التمثلات التي تنسب إليه بإبراز بعض مظاهر الأشياء وإخفاء البعض الآخر.
انظر معجم تحليل الخطاب، مرجع مذكور، ص 70.

لجلهم منهج في الدعوة والإصلاح يقوم على "الجهر بالحق وعدم المداهنة في تشخيص الأحوال وتقديم النصيحة"[1]. إضافة إلى أنه وكان لهم عديد من المريدين والأتباع، فكانوا معنيين بتربيتهم وتوجيههم والتأثير فيهم. فقد كان الدعاة من أقطاب التصوف مثلا، رجال سير وسلوك، ومكلفين بالترويج للعقيدة الإسلامية الحقة، والسعي لإصلاح المجتمع "من خلال إصلاح سلوك الأفراد وتقويم آفات النفس"[2]، ومواجهة تيارات الانحراف والغلو[3].

ونحن لا نعدم الكثير من المواقف التي يستفاد منها الطابع السجاليّ، وتموقع منتجي الدعاء في صلب المعارك الفكرية. ففي كلام الرسول ﷺ إلى جماعة من اليهود بشأن التوراة: ".. بَلى، ولَكِنّكُم أَحْدَثْتُم وَجَحَدْتُم مَا فيها.. وَكَتَمْتُم مِنْها مَا أُمِرْتُمْ أنْ تُبَيِّنُوهُ للنّاسِ"[4]، ما يفيد أن المقام الذي أنتج فيه الخطاب يستلزم التصدي لحالات الجحود والإنكار، بشكل مباشر، عبر الخطب

(1) قطب التصوف بالمغرب المولى عبد السلام بن مشيش، السعيد ريان، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2011، ص 120.

(2) المرجع نفسه، ص 168.

(3) فأدعية وأذكار المتصوفة المغاربة مثلا تميزت بالتوجه السني، أو الإفصاح عن المرجعية السنية. ينظر:
الأذكار الصوفية، (الوظائف والأوراد والأحزاب، الأدعية، التصليات) الحسن شاهدي، دار القلم، الرباط، ط1، 2007م، ص 119.

(4) السيرة النبوية ابن هشام (أبو محمد عبد الله المعافري، ت.213هـ)، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1994م، ج 2، ص 178.

والرسائل والمناظرات، أو بشكل غير مباشر، من خلال تضمين الأدعية ما يؤسس لعقيدة الداعي وفكره، في مقابل عقائد الجحود والإنكار.

فالدعاء الذي أنتج في ظل هذه الأجواء المشحونة، لا يمكنه أن يظل بمنأى عن تأثيراتها، والخوض فيها.

لقد رأى بيرلمان أن الحجاج: "هو مجموع تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تبعث على إذعان المتلقين للقضايا التي نعرضها عليهم أو تزيد في درجات هذا الإذعان"[1]، وأن غايته "التأثير في الإنسان بأن يجد نفسه مدفوعًا إلى العمل أو مهيأ لإنجاز عمل محتمل"[2]، وهو"سعي إنسان يهدف إلى إحداث أثر في الآخر"[3]، من أجل العمل على تغيير طبيعة الاختيارات السلوكية والأخلاقية والعقدية في المجتمع.

فيكون الدعاء من هذا الجانب خطابًا تابعًا لما سماه هـ. بليثب "مقصدية الأثر"[4]. تتحقق حجاجيته من خلال المقاصد الثلاثة المرصودة في الخطاب التداولي:

---

(1) CH. PERELEMAN ET LUCIE OLBRECHTS TYTECA; TRAITE DE L'ARGUMENTATION PRESSES UNIVERSITAIRES DE LYON 1981, P. 92.

(2) Ibd, P. 92.

(3) OLERON; L' argumentation Que sais-je , Presses Universtaires de France, Mai 1983 p. 15.

(4) البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليث، تر. وتع. محمد العمري، إفريقيا الشرق، 1999، ص 22- 24.

أ- المقصدية الفكرية؛ وتتمثل في الغرض التعليمي (الجانب الإخباري من الخطاب).

ب- المقصدية العاطفية، وهي التي ترتبط بالمكون الغائي ذي الصلة بإنتاج الانفعال في المتلقي وجعله يستسلم لمحتوى الخطاب وغرضه، أو مقصدية (الإشباع المترفع) بحسب عبارة كانط.

ج- مقصدية التهييج؛ وترتبط بالانفعالات العنيفة أو الحادة المنتجة للتحميس.

2 - الدعاء والأطروحة المركزية

تتعدد القضايا أو الأطروحات في الدعاء الإسلامي، نظرًا إلى تنوعها زمانًا ومكانًا وظروفًا. وكل دعاء يشكل كونًا خاصًا، ومتنًا لموضوعات وقضايا إنسانية ووجودية عديدة. وفي الوقت نفسه يلمس الحجاج والإقناع من خلال اجتهاد الداعي لترسيخ وجهة نظره، وتثبيت قضيته التي يعرضها ويتفنن في تصويرها عبر دعائه.

فكثير من النصوص تشترك فيما يمكن أن نسميه بالأطروحة المركزية، التي تتمثل في بسط الرسالة الإسلامية، وتفاصيل العقيدة، وتبيين أسس الإيمان الحق وسبله المبرئة للذمة. إن القضية الكبرى في الدعاء وأطروحته المركزية، هي نفسها قضية الإسلام بعناصرها وتفصيلاتها كالتوحيد والمعاد.

2- 1 – أطروحة التوحيد

من الأدعية المشهورة عن الرسول ﷺ إذا أراد أحد أن ينام: "اللَّهُم ربَّ السّماواتِ ورَبَّ الأرْضِ ورَبَّ العَرْشِ العَظيم. رَبَّنَا وَرَبَّ كُلِّ شيْءٍ. فَالِقَ الحَبِّ والنَّوَى. وَمُنْزِلَ التَّوراةِ والإنْجيلِ والفُرقانِ. أَعوذُ بكَ مِنْ شرِّ كُلِّ شَيءٍ أنتَ آخذٌ بناصِيتِه. اللَّهُمّ أَنْتَ الأَولُ فليْسَ قَبْلَكَ شيءٌ. وأنتَ الآخِرُ فليسَ بعدَكَ شيءٌ. وأَنْتَ الظَّاهِرُ فليْسَ فَوقَكَ شَيءٌ. وَأَنْتَ الباطِنُ فليسَ دونَكَ شيءٌ. اِقْضِ عنَّا الدَّيْنَ وَأَغْنِنَا مِنَ الفَقْرِ"(1).

يبدو هذا الدعاء النبوي مرتبطًا بسياق زمني مخصوص هو وقت النوم. وهو مؤشر زمني يعد بمثابة عتبة نصية موجِّهة للقراءة، تسوقها نحو تجاوز الأبعاد التعليمية الضيقة المحصورة في تمثل السلوك الأمثل عند الإقبال على النوم، والارتباط بالله لحظة الانفراد والوحدة الليلية. فرغم أن المقام الظاهر يبدو بعيدًا عن مقتضيات الحجاج، نظرًا إلى طابع الخلوة والتفرد وسكون الليل، والبعد عن معترك الحياة وضجيج الأنداد والخصوم في النهار. إلا أنه يحتوي على قضايا جوهرية في الدين الإسلامي يراد توصيلها والإقناع بها.

---

(1) صحيح مسلم، الإمام مسلم (أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري)، (206-261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1412هـ-1991م.، ج4، ص 2084 (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار).

يستغل الداعي حواره الانفرادي مع الله ليبسط **قضية التوحيد في العقيدة الإسلامية**، عبر تفصيلات فنية وجزئيات بلاغية دقيقة؛ فموضوع النص أو دعواه إذن، يمكن اختزالها في إظهار وحدانية الله وعظمته المطلقة، وبيان تفرده تعالى بخلق الخلق ابتداء وإنشائهم إنشاء، وتفننه في ابتداع السماوات والأرض والعرش، وإيجاده جميع المخلوقات من بشر وأشياء، وتعهُّدها سبحانه بالتربية والتوجيه والتتبع، عبر تنزيل الكتب السماوية جميعها وهيمنته على الوجود؛ فهو الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية والظاهر الموجود بلا مكان، والباطن الخفي في كل شيء.

هكذا يبدو الموضوع العام للدعاء مناسبًا للحظة الزمنية التي تعيشها الذات الداعية. فلحظة أخذ المضجع للنوم يواجه الإنسان صمتًا وسكونًا مؤثرًا. وهو يترك كل شيء خلف ظهره، ويأوي وحيدا إلى فراشه، مفارقًا دنياه وماله، مقبلاً على عالم جديد لا يدري مصيره فيه ولا يعرف هل سيعود منه أم لا. فالموقف شبيه بموت مصغر لا يناسبه سوى الإقرار لله بوحدانيته وعظمته وقدرته المطلقة، وإظهار الضعف والتذلل والخضوع، والاعتراف بالتقصير والافتقار إليه.

إن الداعي يزاوج بين نداء لفظ الجلالة (الله) الذي يستفتح به الكلام. إنه اسم من أعظم الأسماء وأجلها، يستجمع ما يفي بدلالات الإيمان والشهادة لله، فقد "خُصَّتْ به كَلمةُ الإخْلاصِ وَوَقَعَتْ به الشَّهَادَةُ؛ فصار شعار الإيمان"[1]. وهي جميعها معان

(1) شأن الدعاء، الخطابي، أبو سليمان، تح. أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، ط3، 1992، ص 30-31.

تناسب لحظة الوحدة والخلوة بوصفها حالات مشابهة للموت، الذي لا ينفع فيه المرء إلا تعلقه بكبرى يقينيات الإيمان.

وفي انتقال الداعي إلى التوسل بالاسم البدل (رب) ما يؤكد الغاية الإقناعية، فهو من الأسماء الحسنى، يجمع بين معاني السيادة ومعاني الملك[1]. هذه المعاني تستشعرها الذات وتبدي حاجتها إليها في لحظة الخلوة والسكون. فالداعي في لحظة النوم والسكون، يطل على الموت وعوالمه، فتجعله يحس في نفسه ضعفًا وعجزًا وحاجة ماسة إلى حصن منيع يأوي إليه، فلا يجد غير الله تعالى، الذي هو سيد الجميع ومالك الكل، ملتمسًا بذلك تنوعًا من الأنس والاستقرار.

وفي إضافة رب إلى ضمير الجماعة (نا) ما يوحي بأجواء الرعاية والعناية والتعهد التام مَن الله لعباده ومخلوقاته. وهو ما تظهره فاعليته تعالى في فلق الحب والنوى، وهي عملية فيها من الدقة والإعجاز ما يؤكد العظمة والقدرة الإلهية المطلقة. بل إن الفعل في حد ذاته هو عناية وتعهد من الله، من جهة أن إيجاد الحب والنوى مصدر الحياة وسبب بقاء كل الكائنات الحية.

وفي الحديث عن تنزيل الكتب السماوية ما يدعم النزعة الإقناعية، فالتوراة والإنجيل والقرآن جميعها كتب لتقويم شؤون الحياة وترشيد الخلق وتوجيههم. وفي ذكر القرآن مؤخرًا على الكتب السماوية الأخرى ما يشير إلى سعي الداعي إلى ترسيخ هيمنة

(1) المصدر نفسه، ص 99-100.

رسالة التوحيد، وتثبيت سيادتها على باقي الرسالات. والملاحظ أن جل ألفاظ الجمل المؤثثة للنص يغرفها الداعي من القرآن، تجسيدًا لمرجعيته في وعي الداعي، ودعوة إلى اتخاذه مصدرًا للمعرفة دون غيره.

وتسهم جملة من العناصر التركيبية في تثبيت الأطروحة المركزية للنص؛ فثمة مزاوجة بين الجمل الفعلية: (اللهم رب - أعوذ بك - اللهم أنت - اقض عن - وأغننا) وبين الجمل الاسمية: (أنت آخذ - أنت الأول - أنت الآخر - فليس بعدك شيء - فليس فوقك شيء - فليس دونك شيء..). فهي خطة أسلوبية تجسد ثنائية الحركة والسكون، أو ثنائية الحياة والموت التي تؤرق وعي الداعي وتشكل هاجسا حقيقيا لا يفارقه.

ولا يخفى ما في تكرير لفظ (رب) مضافًا إلى مخلوقات متنوعة من إشعار بتشريف هذه المخلوقات بجعلها في رعاية الله وحصنه. بل إن في تكرير اللفظ إشعارًا بحلاوة ترديده وتذكيرًا بأهمية جريانه على الألسن. ويتكرر في الدعاء أسلوب النفي بشكل لافت؛ (فليس قبلك شيء-فليس بعدك شيء - فليس فوقك شيء - فليس دونك شيء). وهو نفي يأتي في مقابل إثبات صفات متأصلة في حقه تعالى (الأول – الآخر– الظاهر– الباطن)، فيكون مساهمًا في تأكيد معاني التوحيد وترسيخ الأطروحة في العقول والقلوب. وتنضاف التكرارات الجزئية (ضمير المخاطب أنتَ - واو العطف) لتخدم الغاية الإقناعية نفسها مساهمة في تثبيت المعنى العام وتأكيد المفهوم.

والأمر نفسه مع طباق السلب الذي يعد عنصرًا بلاغيًا داعمًا أطروحة النص؛ فـ(الأول والآخر)، و(الظاهر والباطن) صفات تحوز قيمتها البلاغية من كونها لا تصدق على غير الذات الإلهية. فسياق الجمع بينها وانتقاؤها من الاستحالة إلى حيز الإمكان في حضرة الذات الإلهية إجراء بلاغي يعمق مفهوم التوحيد ويجليه بشكل أكثر.

ويعد التوازي الصوتي الناجم عن تماثل الجمل في نظام الصيغة النحوية، وعن التواطؤ في الفواصل، ظاهرة إيقاعية تمنح النص موسيقية خاصة؛ (أنت الأول فليس قبلك شيء/ أنت الآخر فليس بعدك شيء/ أنت الظاهر فليس فوقك شيء/ أنت الباطن فليس دونك شيء). وهي ظاهرة ترتقي بالدعاء إلى درجة النثر الفني الموقع عبر انضباطه لصنعات صوتية واشتقاقية لافتة. ويسهم تكرار الوحدة اللغوية (اللّهم) في خلق متتاليتين صوتيتين بينتين، تدعمان الإيقاع وتميزانه في أذن السامع والقارئ.

2-2 أطروحة المعاد

تعد موضوعة المعاد أطروحة مركزية في الأدعية الإسلامية، وهي تحوز قيمتها الإقناعية من جانب كونها تدلل على الاختيار العقدي للداعي، الذي يبدو من خلالها مؤمنًا بالغيب وبمقرراته وبدقائقه وتفصيلاته. إن طرح الداعي موضوعة المعاد وبسط تفصيلاتها، يضع المتلقي في صلب الأجواء الحجاجية. لأن اختيار موضوع دون سواه، والتلفظ بجمل دون غيرها يعد من صميم

موضوع، لأن اختيار المرء أن يقول ويدعي بعض الأشياء دون غيرها عملية عقلية تحمل المخاطب على المشاركة في الرؤية وعلى التأثير فيه والسعي إلى تغيير مختلف التمثلات التي تنسب إليه بإبراز بعض مظاهر الأشياء وإخفاء البعض الآخر[1].

من أدعية الرسول ﷺ إذا قام إلى الصلاة من جوف الليل: "اللّهُم لكَ الحمدُ، أنتَ نورُ السماواتِ والأرض، ولَكَ الحمدُ، أنتَ قيَّامُ السماواتِ والأرضِ، ولكَ الحمدُ، أنتَ ربُّ السّماواتِ والأرضِ ومنْ فيهنّ، أنتَ الحقُّ ووعدُكَ الحقُّ ولقاؤُكَ حَقٌّ والجنةُ حقٌّ والنارُ حقٌّ والسّاعةُ حقٌّ، اللَّهم لكَ أَسْلمتُ وَبكَ آمَنتُ وعليكَ توكَّلتُ وإليكَ أَنبتُ وبِكَ خاصَمتُ وإليكَ حاكمتُ، فاغفرْ لي ما قدَّمْتُ وما أَخَّرْتُ وما أَسْرَرْتُ وما أَعْلَنْتُ، إنَّكَ إلهي لا إلهَ إلا أنت"[2].

يتضمن هذا الدعاء قضايا تعد جوهرية في العقيدة الإسلامية، ومنها موضوعة البعث والمعاد، التي يركز عليها الدعاء ويطرحها جماليًا، محاولاً تحقيق الإقناع بها عبر خطة بلاغية متشابكة العناصر، تسخَّر جميعُها للتأثير في المتلقي؛ فهو يعتمد بناء هيكليًا دالاً قوامه:

- تحميد الله.

(1) انظر معجم تحليل الخطاب، مرجع مذكور، ص 70.

(2) الجامع الكبير للترمذي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م، ج 5، ص 418، (أبواب الدعوات؛ باب ما يقول إذا قام من الليل إلى الصلاة).

- التوحيد والإقرار بالربوبية المطلقة لله.

- الإقرار بالبعث والمعاد.

- ثم الاعتراف بالضعف وإظهار التعلق واللجوء إلى حضرة الله بالتوبة والإنابة، انتهاء بالعودة مجددا إلى التوحيد.

إن البلاغة الهيكلية للدعاء محكومة بتجليات إقناعية متعددة تساهم مجتمعة في توصيل الفكرة وتثبيت الأطروحة؛ فالداعي يتوسل في حديثه بما يتناسب والموقف الجلل محور الدعاء.

أ) حجاجية التحميد

إن الموقف المصاحب للنص موقف مؤثر ومدهش، لأن الذات الداعية تعيش أجواء الليل، وما يُشعر به من وحدة وخلوة. فالاستيقاظ من النوم صورة مصغرة عن العودة من الموت، وهو حياة جديدة وصورة رمزية من صور البعث، وهي فرصة إضافية تمنح للفرد كي يتدارك أمره ويصلح ما فسد من شأنه، فهي نعمة كبرى تستلزم من العاقل الحمد والثناء على الله واهب نعمة الحياة ومانح العباد فرص التوبة.

فتبدو مدخلية الحمد مبررة فنيًا بالسياق الليلي. وقد جاء الحمد معرفًا بـ(أل) التي تفيد استغراق جنس الحمد، أي أن كل الحمد والثناء هو لله لجميله الاختياري على الخلق جميعًا. فكل نعمة أو جمال، إنما هو من آثار جماله. وكل خير في العالم هو من آثار فيضه. وذكر اسم الله المقدس في المقام يبدو كأنه إشارة إلى علة اختصاص

الحمد لله تعالى، لأن الله -كما أسلفنا- اسم للذات المستجمع لجميع صفات الكمالات.

وفي افتتاح الدعاء باسم الله واختتامه بالضمير العائد عليه، تجسيد لهيمنته تعالى على كل شيء، ودعوة إلى التسليم إليه. وفي ذكر السماوات والأرض لفتة من الداعي لرد كل توهم قد يزعم نسبة نعم أو خيرات إليها كالنور أو المطر مثلاً، فما هي إلا واسطة مُظهرة لنعم المنعم الأصل، وتجلٍّ من تجليات نعمه الذي تنحصر حقيقة الحمد فيه. فالداعي يظهر محمودية الله تعبيرًا عن معرفته بالمنعم وتقديرًا للنعمة.

ويصل الداعي إلى الإقرار بالربوبية المطلقة لله، تعبيرًا عن الاعتراف بتعهده جميع المخلوقات بأجزائها وجزئياتها وأفرادها وجهاتها، وتكفله تعالى بتبليغها إلى مرتبة الكمال التي اقتضتها حكمته وشاءت قدرته. فهو المدبر شؤون الكون بجميع عناصره. فربوبيته تعالى شاملة كل ما في الوجود. وإذا كانت الظواهر الكونية الكبرى شاهدة بربوبية الله، فالأحرى أن تشهد بذلك المخلوقات الأصغر. فالتحميد ذو مرمى حجاجي، ينشد تثبيت عنصر الإيمان في المتلقي.

ولا ترد موضوعة البعث والمعاد في النص إلا بعد التوحيد الذي يغدو مقدمة طبيعية وضرورية؛ فهو أساس الاعتقاد وعليه تترتب عناصر الإيمان وأسسه. ولا يمكن التطلع إلى النجاة والخلاص في المعاد، ما لم يتأسس على عنصر التوحيد.

ب) حجاجية الأسلوب والتركيب

تسهم جملة من التقنيات البلاغية في تثبيت أطروحة النص؛ فأسلوبيًا، ورغم المزاوجة بين الجمل الفعلية والاسمية، يتم تغليب الجمل الاسمية، لأنها تفيد الثبات والاستقرار الذي يتماشى مع ترسيخ الفكرة وتثبيت الأطروحة. خاصة الجمل المتحدثة عن المعاد، فهي اسمية مثبتة لا نفي فيها، تجسيدًا للحقيقة، ودرءًا لكل شك أو ريب متوهم؛ (أنت الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق).

وهي جمل خبرية يقرر من خلالها الداعي حقائق ويوصلها إلى الأذهان لتحقيق التصديق بها. يضاف إلى ذلك كونها جميعًا أخبارًا ابتدائية، بلا مؤكد، لأن الداعي يتحدث من مقام الفطرة السليمة الذي يقتضي خلو الذهن من أي شك أو تردد، كما أن خضوع السماوات والأرض ومن فيهن لأمره وتدبيره تعالى، مقدمات مقنعة، ودلائل مشهودة وشاهدة، تزيل كل شك أو تردد.

وتعد ظاهرة التكرير سمة بلاغية جزئية لافتة؛ فتتكرر في النص جملة (لك الحمد) لتأكيد المعنى وتثبيت نسبة الحمد إلى الله، وتتكرر كلمات بعينها (السماوات والأرض) لشد الأنظار إليهما بوصفهما ظواهر كونية كبرى خاضعة لربوبيته تعالى، فيكونان بمثابة حجة ظاهرة ومتحققة تدعم أطروحة المعاد. ويكرر الداعي ضمير الخطاب المتصل (الكاف) والضمير المنفصل (أنت)، لأنهما يفيدان استحضار الذات الإلهية بشكل مباشر تماشيًا مع ما تقتضيه أجواء

البعث والنشور من مواجهة مباشرة للحقائق وقيام فعلي بين يدي الحق تعالى.

ويرد الضمير العائد على الذات الداعية، بصيغة الإفراد، إما تاء متحركة؛ (أسلمتُ - آمنتُ - توكلتُ - أنبتُ..)، أو ياء المتكلم؛ (لي - إلهي)، طريقة فنية تناسب أجواء الوحدة والانعزال التي يفرضها سياق أطروحة المعاد.

وتسهم ظاهرة الجر بدورها في تجسيد فكرة المعاد. ففي تركيزه ﷺ على تسبيق كاف الخطاب بحرفي الجر اللام وإلى (لك.. لك.. لك.. لك.. إليك.. إليك..)، إشعار بحقيقة الحركة الوجودية، وبحتمية المسير إليه تعالى. فالوجود كله بما فيه من مخلوقات محكوم بفكرة المعاد. وهو سائر حتمًا ويقينًا إلى الله.

وتدعم ظاهرة التقديم والتأخير بدورها الفكرة نفسها، فتقديم متعلقي الخبر على المبتدأ في جمل التحميد الأولى (لك الحمد)، وتقديم الجار والمجرور على الفعل والفاعل في الجمل الاعترافية (لك أسلمت - بك آمنت - عليك توكلت - إليك أنبت...)، كلها إجراءات لغوية وتركيبية تجسد حتمية المعاد، وتشخصه جاعلة منه حقيقةً ماثلة في الوعي. فتقديم الضمير العائد على الذات الإلهية، يستهدف لفت النظر إلى محوريتها في الوجود، وإلى أصالة الفكرة وأهميتها وخطورة التهاون في شأنها.

بل يمكن أن نلحظ هيمنة جمالية التقديم على مستوى النص برمته؛ فإن أطروحة المعاد قد جاءت متأخرة على موضوعات

التحميد والتوحيد والربوبية، لأنها جميعها أركان تؤسس لها وتقود إليها.

ج) حجاجية الإيقاع

تسهم ظواهر إيقاعية عديدة في دعم أطروحة النص. فثمة اعتماد جمل بسيطة وقصيرة، سهلة الورود على الألسنة وعلى الأسماع. وثمة تكرير مقاطع بعينها، تغدو بمثابة لوازم إيقاعية تمنح النص رتبًا نغمية مميزة؛ فتكرير جملة (لك الحمد) في متن الجمل الأولى، وتكرير لفظة (حق) في متن الجمل اللاحقة، يعطي النص إيقاعًا خاصًا له جماليته وسحره.

وفي النص سجع قصير الفقرات، يمنح الألفاظ رنة صوتية تحببها الأسماع وتلتقطها الأنفس والعقول بسهولة وخفة. وتمشي فواصل السجع في النص وفق ترتيب تنازلي يبدأ من اتحاد الجمل في حروف كثيرة (السماوات والأرض)، مرورًا بفاصلة الحرفين (حق)، انتهاء بفاصلة الحرف الواحد (التاء). وهو إجراء بلاغي يسوق المتلقي من التعدد إلى الوحدة، أي نحو حقيقة التوحيد التي تتجسد صوتيًا ودلاليًا في لفظة (أنت).

وثمة نظام جمْلي مؤسس على تماثل في صيغ الوحدات اللغوية المتقابلة والمتشابهة في تركيبها النحوي: (شبه جملة خبر مقدم + مبدأ مؤخر). وهو تركيب يتواتر ثلاث مرات، و(مبتدأ ضمير منفصل + خبر + مضاف إليه ومعطوف)، وهي صيغة تتكرر ثلاث مرات، و(مبتدأ + مضاف إليه + خبر) وهو تركيب يتكرر مرتين، و(مبتدأ

+ خير) وهو تركيب يتكرر أربع مرات، ثم (جار ومجرور + جملة فعلية من فعل وفاعل ضمير متصل بارز)، صيغة تواترت ست مرات.

وتبرز ظاهرة التضعيف رافدًا إيقاعيًا إضافيًا، إذ تحقق في النص (انفجارات) قوية تحدث في الذات اهتزازًا ورجًا، تشعرها بقوة وشدة في الموقف. ما يدفعها إلى استحضار عظمة المحشر وهول المبعث. واللافت أن التضعيف يأتي متأرجحًا بين الضم والفتح؛ (لَّ - مَّ - سَّ - يَّ - بُّ - نَّ - قُّ - كَّ - دَّ - خَّ - لَّ). مع تغييب الكسر تجسيدًا لعظمة الموقف وعلو شأنه.

خاتمة

محصول القول إذن إن الدعاء لا يخرج، عن الإطار العام الذي ينتظم قانون التواصل في الخطاب البشري، إذ كشفت النصوص عن وجود سمات بلاغية يتعاورها ما هو جمالي إمتاعي، وما هو تأثيري إقناعي. وبدا الدعاء خطابًا إنسانيًا له نصيبه من تصوير خلجات النفس البشرية، والتعبير عن طموحاتها واهتماماتها. مثلما أمكن الحديث عن وجود أطروحة مركزية تنتظمها الأدعية، وتشيد بلاغتها النوعية، باعتماد نَفَس حجاجي يروم تثبيت أطروحة عقيدة التوحيد ورسالة الإسلام الناظمة لما هو عقدي وما هو عملي حركي. فالداعون كانوا أبدًا يرومون تحقيق التأثير في المتلقي، ويتغيون ترسيخ أطروحة المعتقد الإسلامي في العقول والقلوب، عبر إستراتيجية إقناعية توسلت مختلف السبل البلاغية المتنوعة، الضامنة تَحقق حسن التوصيل. باعتماد الوحي والسند الغيبي حجة رئيسة للإقناع، وبتوظيف آليات دلالية وتركيبية وتصويرية مؤثرة، أسهمت مجتمعة في تثبيت وجهة نظر وترسيخها.

مصادر ومراجع الدراسة:

أولا: باللغة العربية

- القرآن الكريم

(1) أحمد حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (ج1)، ط7، 1964م.

(2) باتريك شارودو- دومنيك منجونو، معجم تحليل الخطاب، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، (المركز الوطني للترجمة)، تونس 2008م.

(3) ابن كثير أبو الفداء الدمشقي (ت. 774هـ)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ومكتبة النصر، الرياض، ط1، 1969م.

(4) ابن طباطبا محمد بن علي (المعروف بابن الطقطقي)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، (د. ط) 1345هـ- 1927م.

(5) ابن هشام (أبو محمد عبد الله المعافري، ت.213هـ)، السيرة النبوية تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1994م.

(6) التادلي ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1984م.

(7) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، (ت.279هـ)، الجامع الكبير، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. عود بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م.

(8) توحيد الزهيري، نحو فلسفة إسلامية للفن والجمال، دار القلم، القاهرة، ط1، 1998م.

(9) الجاحظ أبو عثمان، كتاب الحيوان، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1992م.

(10) جون ديوي، الفن خبرة، تر. زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة، (د. ت).

(11) الحسن شاهدي، الأذكار الصوفية، (الوظائف والأوراد والأحزاب، الأدعية، التصليات)، دار القلم، الرباط، ط1، 2007م.
(12) الخطابي، أبو سليمان، شأن الدعاء تح. أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، ط3، 1992.
(13) عباس الشيخ القمي: مفاتيح الجنان، ويليه الباقيات الصالحات، تعريب السيد محمد رضا النوري النجفي، منشورات دار الثقلين، بيروت، ط2، 1418هـ-1998م.
(14) عبد الله أحمد بن عجيبة (ت:1224هـ)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ويليه كتاب كشف النقاب عن سر لب الألباب، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.
(15) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتيتيكاه، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1998م.
(16) عبده الشامي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط5، 1399 - 1979م.
(17) عدنان بن ذريل، جماليات كانت وهيجل، مجلة المعرفة، العدد 173-194، (آذار نيسان) 1978م.
(18) علي شريعتي، الدعاء، تر. سعيد علي، دار الأمير، بيروت 2006م.
(19) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط 1، 1422هـ- 2007 م.
(20) علي بن الحسين زين العابدين (السجاد)،
(21) أ) الصحيفة السجادية الكاملة، جمع محمد صادق محمد الكرباسي، المركز الحسيني للدراسات، لندن، ط1، 1428هـ-2007م.
(22) ب) الصحيفة السجادية الجامعة، تحقيق محمد باقر الموحد الأبطحي، دار الصفوة، بيروت، ط2، 1992م.

(23) العسكري أبو هلال، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تح. علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1986م.

(24) القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي(476هـ-544هـ)، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، قدم له وخرج أحاديثه كمال بسيوني زغلول المصري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، ج1.

(25) السعيد ريان قطب التصوف بالمغرب المولى عبد السلام بن مشيش، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2011م.

(26) سليمان كتاني، الإمام زين العابدين، عنقود مرصع، دراسة أدبية تطهيرية في الإمام زين العابدين (ع)، دار الروضة، ط1، 1414هـ-1993م.

(27) مسلم (الإمام أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري)، صحيح مسلم (206-261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1412هـ-1991م.

(28) النووي الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف (631-676هـ)، رياض الصالحين، دار الريان للتراث، (د. ت) و(د. ط).

(29) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر. وتع. محمد العمري، أفريقيا الشرق، 1999م.

ثانيًا: باللغة الأجنبية

(1) PERELMAN CH. Le champ de l'argumentation, PUf, Bruxelles, 1970.

(2) PERELEMAN ET LUCIE OLBRECHTS TYTECA; TRAITE DE L'ARGUMENTATION PRESSES UIVERSITAIRES DE LYON 1981.

(3) OLERON; L'argumentation Que sais-je ?, Presses Universtaires de France 1983.

الفصل الخامس

5

وصف الأمصار

من خلال رسالة إدريس بن صفوان الأندلسي في «تغاير المدن» مقاربة أسلوبية حجاجية

محمد الإدريسي

يُنْعَت الوصف عادة بأنه خطاب تنميق وتزيين، قائم على اللغة التي تتولى باستحضار كل طاقاتها الإبلاغية والبلاغية تشكيل الموصوف وإعادة إنتاجه وتلقيه، بيد أن الوصف ينزاح أحيانًا على تلك الوظيفة الجمالية المقترنة به في الآداب العالمية، إلى طريق يبتغي به الإقناع والتأثير في المتلقي: "فعندما نتكلم نستحضر "عالمًا" نقدمه على أنه واقع أو متخيل، مثلما أن فعل الكلام يفيد في جانب آخر بناء تصور تنهض به اللغة في سياق وظيفتها الوصفية، حتى إذا احتجنا إلى مشاركة السامع هذا التصور، عمدنا إلى استثارة إحساسه وتوريطه فيما نقدمه من تصور"[1].

ولذلك، فإن الملفوظ الوصفي بوصفه فعلاً لغويًا يتكون في الغالب من قول فعلي وفعل إنجازي وفعل تأثيري: "إننا بقولنا

(1) p.129., J-M. Adam, Les textes: types et prototype, Paris, Armand Colin 2011.

لشيء ما نكون منجزين لفعل ما، إننا كلما حققنا فعلاً كلاميًا في سياق استعمالي معين، نكون منجزين للفعل، كأن نخبر أو نعد أو نتساءل"[1]، ثم إن الملفوظ الوصفي لا ينفك عن الفعل التأثيري الذي يخص المتلقي: "فأن نقول شيئًا ما يترتب عنه عادة إحداث بعض الآثار على الآخرين بتعديل أنظمتهم المعرفية وعاداتهم السلوكية"[2].

ولئن انتظم الوصف في حكم أوستين وسيرل في سياق ما يعرف عنده بالخطاب "الإخباري" constatif[3]، فهو، في كثير

(1) O. Ducrot ,dire et ne pas dire, Paris, éd. Hermann, 2èmeéd. 1980, p. 112-113.

(2) Ibid., p. 114.

(3) يقابل الخطاب "التقريري" ما يسميه أوستين بـ"الإنجازي". انظر تفصيل ذلك في:

J.L.Austin, Quand dire c'est faire, tra. Fran. Paris, Seuil. 1970, p. 39,40 et suiv

من الأحيان، لا يخلو من شحنة وجدانية انفعالية يراد بها التأثير في المتلقي على نحو أو آخر، كإثارة الشعور الجمالي عنده، أو التأمل الفلسفي، أو دعوته ضمنيًا إلى اقتناء البضاعة كما في الإعلانات الإشهارية. وفي هذا الصدد يرى أحد الدارسين العرب أن الخطاب الوصفي العاطفي يغدو حجاجًا لأن مفردات اللغة المعتمدة فيه تُشْحَن بطاقة من لدن المتكلم لإثارة مشاعر وانفعالات إيجابية أو سلبية خلافًا للغة الخطاب الوصفي المحايد الذي تغيب فيه الأبعاد الحجاجية[1]. فيما يرى فيليب هامون أن الوصف يظل في الغالب نصًا إقناعيًا (persuatif)، وتأثيريًا (Conative)، وحجاجيًا (argumentatif)، حيث إن الملفوظات الوصفية تشبه إلى حد القياس المنطقي (Syllogisme)[2]. لأجل ذلك عدَّ الوصف في سياقات معينة "من أساليب التأثير والإقناع، يُقْنِع بحجة الواقع ويؤثر بما فيه من تشويق"[3]. ولم يفت جون ميشيل آدم التأكيد في بعض من أعماله على البعد الحجاجي للوصف، كاشفًا عن آصرة القرابة التي تجمع بينهما، مبرزًا ذلك في أعماله من خلال

(1) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2000، ص 118.

(2) Ph. Hamon, Introduction à l'analyse du descriptif, Paris, Hachette, 1981, p. 53

(3) عبد الله البهلول، في بلاغة النص الأدبي: بحث في سياسة القول في نصوص الأدب العربي القديم، قرطاج للنشر والتوزيع، ط.1، 2007، ص 64.

تحليل مقاطع وصفية ترتكز في مضمونها على بلاغة الدعاية والإشهار[1].

لأجل ذلك سننطلق من تصور مؤداه أن الوصف هو أسلوب ينبني على الاختيار والتأليف؛ اختيار الأوصاف والصفات والتأليف بينها، والاختيار يؤدي بصفة طبيعية إلى إبراز دور المتكلم في تحقيق المناسبات بين الأطراف الداخلة في تركيب الكلام وبين السياق الحافّ بها، مثلما يبرز الاختيار دور المتكلم في صوغ الكلام على مقتضى الحالات[2]. وهذا الأمر يبرزه دارس آخر بقوله: "وفي اختيار الأوصاف والموضوعات الوصفية وتنظيمها ما يعكس عمق حضور المتكلم في خطابه؛ إذ ليست الصورة الحاصلة في الأذهان هي صورة الشيء الموصوف كما هو في الأعيان، وإنما هي محرفة معدول بها عن أصلها، ترى من زاوية خاصة محكومة بمقاصد وغايات تأثيرية"[3].

---

(1) انظر بعض كتبه:

J-M. Adam et A. Petijean, Le texte descriptif Poétique historique et linguistique textuelle, Paris, Nathan, 1989, p. 177-180.

J-M. Adam, Les textes: types et prototype, op. cit. pp. 92-94 et 129-13.

L'argumentation publicitaire. Rhétorique de l'éloge et de la persuasion, Paris, Nathan, 2003.

(2) حمادي صمود، "البلاغة العربية: بلاغة وجوه أم بلاغة خطاب"، حوليات الجامعة التونسية، العدد 57، 2012، ص 34.

(3) عبد الله بهلول، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريا: مقاربة أسلوبية حجاجية، دار الانتشار العربي، بيروت؛ دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2011، ص 280.

مدار المقاربة وسؤالها

تهدف هذه الدراسة إلى رصد الأساليب الحجاجية في رسالة "تغاير المدن" لأبي بحر صفوان بن إدريس الأندلسي (ت598هـ)، وهي رسالة ذات بنية حوارية تقوم على الوصف وتعداد المفاخر والمحاسن التي حملت سبع مدن أندلسية على إظهارها، والتخاصم بشأنها، قصد الاستئثار بزيارة الأمير الموحِّدي عبد الرحمن بن يوسف بن عبد المؤمن لها، وينزع الوصف الذي انتظم تلك المحاسن والمفاخر نحو تأدية الغرض الحجاجي الذي استقطب مواضع مشتركة لدى الواصفين الأندلسيين بخصوص وصف البلدان والأمصار، وانعكست ترجمتها وتمثلها على الأساليب التي صيغت بها الرسالة، انطلاقًا من عنوانها، ومرورًا بخطبتها، وانتهاء بمضمون الحوار والتخاصم.

فكيف إذا تشكلت إذن المظاهر الحجاجية في هذا النص، وما هي مقوماتها ومرتكزاتها؟ وكيف تضافرت المعلومات الجغرافية بالأساليب الحجاجية، لتقديم مادة أدبية هي جماع تفاعل الطرفين؟

لعل أولى تلك المظاهر ومسوغاتها الدلالة تلك المستفادة من المركب الإسنادي المثبت في العنوان: "تغاير المدن"[1]، فالتغاير وفق

(1) لم نقف على نصوص نثرية عربية بهذا العنوان، إلا أن ذلك لا يمنع من مجاورتها للأشكال السجالية الأخرى المعروفة كالمناظرة والمفاخرة والمحاورة، وذلك انطلاقًا من مضمونها وخصائصها الأسلوبية نفسها التي تتقاطع مع الأشكال السجالية المذكورة.

لسان العرب يفيد الاختلاف: "تغايرت الأشياء، اختلفت"[1]، وقد تفيد الغِيرَة بكسر الغين وفتح الراء، انسجامًا مع سياق الرسالة ومقامها التواصلي، إلا أن الدلالتين معًا تصبان في اتجاه وجود تنازع وجدل حول شيء ما، وأحقية امتلاكه والذود عنه، وهو ما يفرز مواقف يجلّيها النسيج اللغوي في مستوياته التركيبية والدلالية؛ فالمواقف والمقاصد الكلامية كامنة في اختيار الأساليب والتراكيب.

تضم الرسالة أصواتًا سبعة يمثلون عدد المدن المتغايرة، ومن ورائهم صوت الكاتب صفوان بن إدريس المخاطِب الضمني الذي جرد من نفسه عددًا من الأطراف المتخاصمة، وكل طرف منها يبني خطابه على نقض كلام الطرف الآخر. ولم نلمس تدخلاً للكاتب إدريس بن صفوان في المحاورة وتوجيهها إلا في مناسبة واحدة سنعرض لها في حينها.

خطبة النص

مهد الكاتب للرسالة بدعاء مسجوع للأمير خلع عليه من خلاله أوصافًا فخمة، وضمنه ثناء أهل زمانه عليه، وإقبالهم بالأفئدة على شخصه، فقال "مولاي! أمتع الله ببقائك الزمان وأبناءه، كما ضمَّ على حبّك أحناءهم وأحناءه، فإنك الملك الهمام والقمر التمام، أيامك غرر وحجول، وفرند بهائك على صفحات الدهر يجول، ألبست الرعية برود التأمين، فتنافست فيك من نفيس

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، د.ت، 5/ 40.

ثمين، وتلقت دعوات خلدك لها باليمين.."[1]. ثم طفق يلتمس الحجج لذلك لتأكيد مكانة الأمير في نفوس رعيته ومريديه الذين لم ينحصروا فقط في الكائنات البشرية والحية، بل توسعوا ليشملوا الجماد أيضًا، وينهض الرابط الحجاجي "حتى" بإبراز تلك المكانة وتفرُّدِها دون سواها. وقد جهِد المخاطِب في الاحتجاج لتلك المحبة والدعوة لها، على سبيل الطلب الضمني الماثل في جملة من حجج السلطة كالحديث النبوي: "من أسر سريرة ألبسه الله رداءها"[2]، والقول مأثور: "ومن طوى حسن نية ختم الله له بالجميل إعادتها وإبداءها، ومن قدم صالحًا فلا بد أن يوازيه"[3]، مثلما تتبدى تلك الحجج في الاسترفاد من الشعر العربي: "ومن يفعل الخير لا يعدم جوازيه"[4]. وقد أورد المخاطِب هذه الحجج تباعًا، يعضد اللاحق منها السابق تمهيدًا للشروع في تقادح الحجج والدعاوى بين الأمصار حول الظفر بزيارة الأمير، ولسان حاله يلهج ويقول: "أنا أحق وأولى"، وهي عبارة تختزل عصب الإستراتيجية التخاطبية في هذا النص، وتنداح عنه جماع الدعاوى القائمة على جملة من الأوصاف والمفاخر التي تتقادح بها الأمصار.

---

(1) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 1/ 170.

(2) نفح الطيب، 1/ 171 والحديث مضمن ب .

(3) من بيت الحطيئة: من يفعل الخير لا يعدم جوازيه... لا يذهب العرف بين الله والناس.

(4) نفسه، 1/ 171.

وصف الأمصار وهيمنة حجة السلطة

لا نكاد ندلف إلى صلب رسالة التغاير حتى نقف على هيمنة واضحة لحجة السلطة[1] في مختلف تجلياتها، وطغيانها على سواها من الآليات الحجاجية، وحضورها في تضاعيف الرسالة من أولها إلى آخرها؛ فبها افتتحت حمص؛ أولى الأطراف دعواها، وبها حاجَّت نظيراتها.

كلام حمص واستدعاء نضارة المكان

لم ينفصل رد حمص عن المقام التواصلي الذي صيغ فيه؛ وهو مقام اتسم بالغيظ والحنق؛ مما يفضي إلى اختيار أنجع الأساليب وأقدرها على التعبير والمماحكة، ولعل أسلوب التمثيل القائم على التضمين أن يكون أنجعها: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ يونس 66، وقد ورده هذا الشاهد للتنقيص من الخصم والتهوين من شأنه، في مقابل الإعلاء من قيمة الذات، لتنطلق حمص بعد ذلك في تعداد مفاخرها عبر خطاب وصفي حجاجي يعتمد على التعريف بالذات، وتأكيد الصفات المرصعة بالسجع، والمتراوحة بين التركيب النحوي المفيد التملك حينًا: "لي السهم الأسد والساعد الأشد والنهر الذي يتعاقب عليه الجزر والمد..."[2]، وبين التركيب الخبري الذي يفيد المطابقة بين الصفة

(1) Ch. Perelman et Tyteca ,Traité de l'argumentation, Ed. de l'université de Bruxelles, 2000, p. 394.

(2) نفسه، 1/ 171.

والموصوف على سبيل الاستغراق، حينًا آخر: "أنا مصر الأندلس والنيل نهري وسماء التأنس والنجوم زهري"[1]، والراجح أن الواصف هنا يستدعي مكانة مصر التاريخية والحضارية بين البلدان العربية والإسلامية بوصفها قيمة محسوسة (Valeurconcrète)[2] للتمكين لخطابه، معولاً على الذاكرة الجماعية، والمشترك التاريخي والحضاري بين المخاطِب والمخاطَب لترسيخ دعواه، ولا يخلو هذا الاستدعاء أيضًا من حجاجية الاستعارة التي تقوم عليها الجملة.

ولعل الرغبة في نيل المراد بإبراز المفاخر، استدعت صيغًا جديدة توازي انتقال الكلام من عموم الصفات إلى خصوصها وما يتفرع عنها؛ فتم اللجوء إلى أسلوب الشرط المقترن جوابه برابط حجاجي هو الفاء لاستثمار أدائه الوظيفي: "إن تجاريتم في ذلك الشرف فحسبي أن أفيض في ذكر الشرف وإن تبجحتم بأشرف اللبوس فأي إزار اشتملتموه كشنتبوس"، مثلما تمت المقابلة بين فعلي "تجارى" و"أفاض" التي تعني في هذا السياق التواصلي الاحتفالي مضاهاة معنى الفعل الأول، فيما تكفل الاستفهام الاستنكاري في الجملة الثانية بالتهوين من صفات الخصم لتطاولها على صفات الذات المحاجَّة؛ إذ من شأن سؤال الاستنكار الذي يتوسله المحاج "تهييج الشك"[3] حول المواقف التي يتبناها خصمه

(1) نفسه، 1/ 171.

(2) Ch. Perelman et Tyteca, op. cit. p. 103.

(3) Olivier Abel,La problématisation du mondeet la mimésis de Paul Ricoeur In Argumentation et questionnement, sous la =

بوضعها موضع استبعاد أو استحالة.

وطفقت حمص بعد ذلك في حشد الصفات التي تكفل لها الحظوة بزيارة الأمير، مركزة على ما هو مطلوب لدى الذائقة الأندلسية فيما يتعلق بالمكان وخصائصه؛ ومنها على سبيل المثال الأبنية الرحبة والممتدة: "لي ما شئت من أبنية رحاب"[1]؛ فقد تطلب الواصفون الأندلسيون صفة الامتداد، وتعاوروها في منثورهم ومنظومهم، انسجامًا مع ما رسخ لديهم من قواعد وتقاليد؛ ذلك أن "الوصف الذي ينصرف لنعت الأماكن والمسالك، والحركات والأحجام، إنما يتحدد، كما يقول بول زومتور، من منطلق موضعي Topique مقرر ومرتبط به، أكثر مما تحدده العين الكاشفة"[2]. ثم إن النص الوصفي يخضع لآليات

= direction de Corinne Hoogaert ‹Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 67.

(1) نفح الطيب، 1/ 171.

يؤكد باشلار في معرض تحليله الظاهراتي للسعة والامتداد اللذين يترددان باطّراد في شعر بودلير أن "كلمة واسع لا تجعل منها مجرد كلمة منسوبة إلى بعد من الأبعاد. إنها كلمة تتلقى القوى الملطفة للسكون اللانهائي. فيها نستنشق اللانهائية في رئتنا وخلالها نتنفس كونيا، بعيدا عن القلق الإنساني". انظر:

جاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 2، 1984، ص 181.

(2) Voir P.Zumthor, La mesure du monde, Paris, Seuil, 1993. p. 353, cité par Br. Foulon in La poésie andalouse du XIe siècle: voir et décrire le paysage: étude du recueil d'Ibn Hafaga, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 162. =

اشتغال مخصوصة، تتضاءل بموجبها صلات الأشياء المباشرة بالواقع أو بالمرجع، لصالح استشراف الأشياء الموصوفة انطلاقًا من الذائقة الجمالية والثقافية. والواقع أننا لا نصف إلا ما تعاور عليه السابقون، وأرسته السنن والقواعد. مما يهيئ لبروز ظاهرة التناص، التي تطرد كثيرًا في الخطاب الوصفي، وتغدو علامة بارزة في هذا الصنف من الخطابات[1].

لأجل ذلك لا نستبعد أن الكتبَة والناثرين الأندلسيين صنعوا أمكنتهم وابتدعوها على حال يبغون بها السعة والرحابة والامتداد، طالما أن: "فالرحابة مطلب وصفة كلف بها الواصف الأندلسي وتطلبها في وصف الأماكن، ولم تكتف المحاج (مدينة حمص) بذلك بل عطف على الامتداد والرحابة خاصية أخرى استدعتها الذائقة الفنية الأندلسة، ونعني بها نضارة المكان؛ فالنضارة دليل على التذوق والحضارة؛ سيما إذا استحضرنا عناية الأندلسيين بالحدائق والمتنزَّهات، وولعهم بالمغارس والأزاهير، على شاكلة المسلمين قاطبة في الأصقاع التي استوطنوها[2]؛ ولكي يبرز المحاج ذلك،

= يؤكد هذا الكلام قول جون ميشيل آدم: "إن إجادة الوصف تفيد القدرة على الاستجابة لأفق انتظار موصول بما هو مطروق وراسخ" انظر كتابه المشترك

J-M. Adam et A. Petijean, op. cit., p. 12.

(1) Br. Foulon, op. cit., p.15.

(2) انظر: الجميل والمقدس: دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية، آنا ماري شيميل، تحقيق وترجمة عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط. 1، 2008، ص 38.

وظف الاستعارة: "وتوشح سيف نهري بحدائقي نجادا"(1) لتجسيد فرادة المكان وجمال معالمه الطبيعية التي تراهن عليها حمص للحظوة بزيارة الأمير لها. ومحصلة جملة المفاخر والمحاسن التي استدعتها حمص هي الظفر بتلك الحظوة: "فأنا أولاكم بسيدنا الهمام وأحق" مستخدمة في تعبيرها فعلي التعجب: "أولى، أحق" لضمان قوة تأثيرية لدعواها، انسجامًا مع شيوع هذه الصيغة الأسلوبية في المناظرات والمفاخرات(2)، ومعززة إياه بشاهد من القرآن الكريم: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ ﴾ يوسف 51، لإصباغ سلطة النص الديني على خطابها، انطلاقًا مما تقرره الآية الكريمة في سياق جدلي مخصوص.

رد قرطبة، واستدعاء المقدس(3)

لما كان كل طرف يبني خطابه على نقض كلام الآخر، فإن قرطبة آثرت الرد على حمص بالحجج نفسها التي حاجتها بها، وهو

(1) نفح الطيب، 1/ 171

(2) انظر، باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، دراسة أسلوبية تداولية، دار كنوز المعرفة للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2014، ص 190.

(3) يرى أحد الباحثين أن: "القدسي صفة يضفيها المؤمن على الكائن أو المكان انطلاقا من المواضعات الاجتماعية والمعتقدات الدينية، وليس خاصية ملازمة للشيء في ذاته أو ضمن خصائصه الفيزيائية؛ فمعيار التقديس يرتكز على العلاقات الاجتماعية، وليس في طبيعة الأشياء" انظر: نظرية الثقافة، مجموعة من المؤلفين. ترجمة علي سيد الصادي، سلسلة عالم المعرفة،ع. 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997. ص 223.

التضمين القائم على انتقاء شطر من بيت شعري شهير: "كلام العد ضرب من الهذيان"[1]، وآيات من القرآن الكريم، التي توسعت قرطبة في الاستشهاد بها: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ﴾ فاطر8؛ ﴿ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴾. الشورى. 36؛ ﴿ كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ﴾ النحل 92.

إن المتأمل في هذه الشواهد القرآنية، يكشف أنها تتدرج في طاقتها الحجاجية من الغمز وثلب الخصم (شطر البيت، والآية الأولى)، إلى التقرير، وفرض الواقع والرأي، قاطعة الطريق على كل الخصوم، مشككة في أن ما يملكون من أوصاف لا يؤهلهم لمطاولتها ومجاراتها؛ مؤكدة ذلك بأسلوبي الاستفهام: "أَنَّى للإيضاح والبيان، متى استحال المستقبح مستحسنا"[2]، الذي جيء لإبداء الترفع عما هو مستقبح ولا يليق بالحديث إليه والتواصل معه، فقد قدم النتيجة التي تفيد تعذر أو انتفاء البيان والإيضاح على السبب الذي يتلخص في خرق الثوابت الأخلاقية والنواميس القاضية باستحالة جعل المستقبح مستحسنًا. وتعزز هذا المعنى أيضًا بتوظيف التمثيل القائم على أسلوب التعجب: "يا عجبًا للمراكز تُقَدَّم على الأسنة، وللأثفار تفضل على الأعنة"[3].

---

(1) من قول المتنبي يمدح كافورا:

ولله سـر فـي علاك وإنما — كلام العدا ضرب من الهذيان

(2) نفح الطيب، 1/ 172

(3) نفسه، 1/ 172.

ولئن أبدت قرطبة نزوعًا نحو استدعاء نصوص دينية لبيان تهافت دعوى خصومها، فإنها لم تحِدْ عن هذا النزوع آن استعراضها لمفاخرها؛ فهي التي تحتضن الأماكن المقدسة[1]: "لي البيت المطهر الشريف، والاسم الذي ضرب عليه رواقه التعريف، في بقيعي محل الرجال الأفاضل"[2] التي تهوي إليها أفئدة المسلمين، وبهذه الأمكنة تقام شعائر دينية هي أعظم ما عند الله: "وفي جامعي مشاهد ليلة القدر، فحسبي من نباهة القدر"[3]، والغاية من ذلك استثمار الحظوة الدينية لهذه الأمكنة عند المتلقي قصد إقناعه بالعدول عن دعواه، والإذعان للوصف الحجاجي الذي صاغته قرطبة لمحاسنها.

ومتى استقامت لقرطبة تلك الحظوة التي تنهل من معين المقدس، كانت إلى احتضان الأمير أولى وأحق: "فما لأحد أن يستأثر عليَّ بهذا السيد الأعلى"[4]. إن نشدان ذلك تقوَّى بفعل لغوي إنجازي يقوم على طلب صريح: "كفوا عن تباريكم" المدعوم

---

(1) يلاحظ أن الواصف يستحضر المعطيات التاريخية والجغرافية بغية تكييفها حجاجيا في اتجاه الغرض الذي ساق من أجله هذه الرسالة. وفي هذا السياق يرى بيرلمان أن "اختيار المعطيات وتكييفها حجاجيا لا ينفصل عن طريقة عرضها". انظر بخصوص التكييف الحجاجي:
Ch. Perelman et Tyteca, op. cit. p. 154.

(2) نفح الطيب، 1/ 172.

(3) نفسه، 1/ 172.

(4) نفسه، 1/ 172.

بحجة الشاهد الديني: ﴿ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ ﴾ البقرة 54. ومن ثم فإن القيمة التي تحوزها قرطبة مستمدة من القيمة الدينية والتاريخية لمحتوياتها.

رد غرناطة والجمع بين الاحتجاج بالمَنَعة ونضارة المكان

انصرفت عناية الواصفين الأندلسيين بإضفاء صفة المنعة على الأمكنة، فراحوا يمتدحون الأماكن المحصنة، ويثلبون غيرها مما افتقد إلى المَنَعَة والتحصين. وتكاد هذه الصفة أن تتردد في كل النصوص الأندلسية الواصفة للمسالك والممالك، تستوي في ذلك النصوص التي تجنح نحو الوصف الجغرافي المحض، وتلك التي تحوز قدرًا من التأنق في الصياغة والتَّبَسُّطِ في التصوير والتخييل؛ إذ لم تتنكب هذه النصوص استدعاء هاته السمة. والراجح أن هذا المنحى الوصفي يعكس ثقافة معينة، ونظرة مخصوصة إلى العالم على نحو ما توضحه جوليا كريستيفا بقولها "إن المكان الجغرافي يخضع لبنية خطابية، تجعله مرتبطًا بعصر من العصور التاريخية، حيث تسود ثقافة معينة أو رؤية خاصة للعالم"[1].

لأجل ذلك صاغت غرناطة دعواها الدائرة حول حيازة صفة المنعة والتحصين في قالب أسلوبي اعتمد المبالغة في التصوير: "لي المعقل الذي يمتنع ساكنه من النجوم، ولا تجري إلا تحته جياد الغيم

(1) J. Kristiva, Le texte du roman: Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, Mouton Publishers, The Hague, 1970, p. 181.

السجوم، فلا يلحقني من معاند ضررٌ ولا حيف، ولا يهتدي إلي خيالُ طارق ولا طيف"[1]. ولعل لجوء غرناطة إلى هذا الأسلوب أن يمكن لدعواها من الرسوخ من ذهن المتلقي، ويكسب هذه الصفة سمة التثبيت والاستمرار والتكرار، عبر الصيغ الأسلوبية القائمة على تركيب نحوي يفيد التملك (لي) وحيازة السلطة، وتعزز هذه المعنى بإيراد تراكيب نحوية على سبيل الاستطراد والعطف، منتظمة ضمن أسلوب النفي القائم على تبرئة جنس اسمه كله من معنى الخبر، وقد نحا هذا الخبر نحو التدرج في معناه (لا تجري، لا يلحقني، لا يهتدي) لتأكيد صفة المنعة التي تتباهى وتتطاول بها غرناطة على خصومها الذين أوجبت عليهم الخضوع لها واطراح مزاعمهم، لَمَّا تبينوا هذه الحقائق والأوصاف: "فاستسلموا قولاً وفعلاً، فقد أفلح اليوم من استعلى؛ تبرأوا إلي مما تزعمون ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون"[2]. وارتبط طلبها بحجتي الشاهد الديني على سبيل التضمين الذي التمست من خلاله سندًا وتقوية لملفوظها الحجاجي.

ولم تكتف غرناطة باعتماد صفة المنعة حجة للتطاول، بل عطفت عليها نضارة المكان، لتجمع الحسنيين: "لي بطاح تقلدت من جداولها أسلاكا، وأطلعت كواكب زهرها فعادت أفلاكا، ومياه تسيل على أعطافي كأدمع العشاق، وبرد نسيم يرد ذماء المستجير بالانتشاق"[3]؛ حيث راكمت أوصافًا متواترة للمكان، هي عين ما

(1) نفح الطيب، 1/ 172.
(2) نفسه، 1/ 172.
(3) نفسه، 1/ 172.

تنبسط لها النفس، وتلتذ بها العين؛ إذ شأن استدعاء تلك الأوصاف إضفاء قوة تأثيرية[1] على دعوى غرناطة، وإسكات الخصوم.

رد مالقة ونسف خطابها

لم يكن خطاب مالقة في مستوى ردود خصومها ودعاواهم، إذ افتقد إلى البناء الحجاجي بتنويعاته وآلياته المختلفة. ولئن حشدت مالقة جملة الأوصاف المتواترة لدى الذائقة الأندلسية: "لي البحر العُجاج، والسُّبُل الفِجاج، والجَنَّاتُ الأثيرة، والفاكهة الكثيرة؛ لديَّ من البهْجة ما تسْتَغْني به الحَمام عنِ الهدِيل، ولا تجْنح الأنْفُس الرِّقاق الحواشِي إلى تعْويضٍ عنه ولا تبْديل" فإنها لم تفلح في إسماع صوتها إلى الخصوم؛ إذ غدا صوتها ضمن البنية الحوارية للرسالة خافتا وضعيفا، وكأنه يستجدي الإنصاف: "أتتركوني بينكم هَمَلاً، ولم تُعطوني في سيدنا أملاً"[2]. وبالرغم من أن الكاتب صفوان بن إدريس حرص على ألا يتدخل في المحاورة بين الأمصار، إلا أنه خرق ذلك، وعمد إلى تحويل وجهة المحاورة من الحياد إلى التدخل ونسف خطاب مالقة، والإزراء به: "فكأن الأمصار نظرتها ازْدراء، فلم ترَ لحديثها في ميدان الذِّكر إجْراء، لأنها موطن لا يحَلَّى منه

---

(1) إن الوصف في هذا الشأن يهيج العاطفة، إذ "يقام على البرهان (démonstration)، بينما تتضمن العاطفة كل صنوف الحجاج: انظر

Yves Le Bozec, “Ekphrasis de mon coeur, ou l'argumentation par la description Pathétique”, In: Littérature, N°111, 1998. P. 116.

(2) نفسه، 1/ 173

بطائلٍ"[1]. وقد كشف عن تدخل الكاتب في المحاورة ملفوظين حجاجيين تجمعهما علاقة السبب بالنتيجة، يتصدرهما الأداة "كأن" التي تشف عن تأول الكاتب، وفهمه الشخصي لمقاصد الأمصار وعلة ازدرائها لمالقة. ولم يخف الكاتب تبنيه لهذا الازدراء، عندما راغ إلى الظن، وتأول مرة ثانية موقف الأمصار من مالقة، الذي أفرغه في قالب أسلوبي وظف فيه التمثيل القائم على التضمين[2].

رد مُرْسية والتعريض بالخصم

صاغت مرسية دعواها في قالب بلاغي جنح إلى الاستدلال بالتمثيل على ضَعة الخصم في مقابل التصعيد من قيمة الذات: "وبحَضْرةِ الدُّر تُنَفَّقُون الصَّخر"[3]؛)؛ فالتمثيل قياس، والقياس استدلال منطقي. ومن ثمة فإن التمثيل هنا يتجاوز وظيفة البيان والإبلاغ إلى الاستدلال والاحتجاج العقلي؛ لأنه يميل بخاطر الإنسان أبدا على حد تعبير ابن رشيق، وينتصب كالشاخص في الدلالة على المعنى[4]، ويعتبر بيرلمان التمثيل (Analogie) إجراءً

(1) نفسه، 1/ 173.

(2) ضمن صفوان بن إدريس كلامه بيتا شعريا:

إذا نطق السفيه فلا تجبه... فخير من إجابته السكوت. (نفح الطيب، 1/ 173).

(3) نفح الطيب، 1/ 173.

(4) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ومساوئه، تحقيق، محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط. 2، 1414هـ-1994م، 1/ 478.

حجاجيًا؛ فكل الدراسات الحجاجية نظرت إليه بوصفه أحد آليات الحجاج[1].

وتجسدت جمالية ذلك التمثيل الذي أقامته مرسية في المقابلة بين الدر والصخر لبيان حجم الفارق بين مرسية وسواها من الأمصار، وتضمر تلك المقابلة سخرية[2] وتعريضًا بالخصم. وتعززت هذه السخرية أيضًا بتوظيف الاستفهام الاستنكاري الوارد على سبيل الاستبعاد والتحقير الذي يقضي بسلب خصومها ما يمكن به أن يفاخروها: "أين أوشالكم من بحري وخرزكم من لؤلؤ نحري وجعجعتكم من نفثات سحري"[3]؛ إذ استند أسلوب الاستفهام في هذا المقام على مواضع الكيف (lieux de qualité)[4]، وقد جُعِلت هذه المواضع تعلَّة لاستعراض جملة الأوصاف التي توجب لمرسية المفاخرة بها، وهي أوصاف تعاورها الخصوم وتتعلق بنضارة

(1) انظر:

Ch. Perelman et Tyteca, op. cit. p. 500

(2) يؤكد أحد الدارسين (MarlenaBraester) أن اشتغال السخرية على نقض النقيض يجعل منها قيمة حجاجية. انظر:
عبد النبي ذاكر، العين الساخرة: أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة، الطبعة 1. 2000، ص 12.

(3) نفسه، 1/ 173.

(4) يعرفها بيرلمان بقوله: "هي المواضع المشتركة التي تتعلق بالأهمية التي يكتسبها شيء أو فعل معين مقارنة بأشياء وأفعال أخرى، استنادا إلى أسباب تخص الكيف". انظر:

Ch. Perelman et Tyteca, op. cit. p. 115.

المكان وسحر الطبيعة التي احتضنت أهل المدينة وحنت عليهم: "فلي الروض النضير والمرأى الذي ما له من نظير، وزنقاتي التي سار مثلها في الآفاق، وتبرقع وجه جمالها بغرة الإصفاق... فأبنائي فيها في الجنة الدنيوية موعودون..."[1].

رد بلنسية وحجة المعالم التاريخية

استهلت بلنسية دعواها بالسؤال عن الفائدة في الجدال والتقادح، ما دامت حقيقة الأمصار غير المظاهر التي تبديها[2]، وهو سؤال قائم على الفصل بين حجة الشيء وحقيقته[3]، ثم طفقت في تعداد محاسنها التي تكفل لها حيازة الأمير: "فلي المحاسن الشامخة الأعلام، والجنات التي تلقي إليها الآفاق يد الاستسلام، وبرصافتي وجسري أعارض مدينة السلام"[4]، إذ تستند بلنسية في هذا الوصف الحجاجي الذي ساقته إلى القيمة التاريخية لمعالمها الطبيعية والتاريخية التي تضاهي مثيلاتها في عواصم عربية شهد لها التاريخ بالعتاقة والتمدن كمدينة السلام (بغداد). وحتى الجنان التي تضمها هي غير الجنان المعروفة لدى كل الأمصار؛ حيث تتسم

---

(1) نفح الطيب، 1/ 173.

(2) دعمت بلنسية هذا المعنى بالشاهد المثلي في قولهم: "وتحت الرغوة اللبن الصريح"، (النفح، 1/ 174) في إشارة منها إلى أنها الجوهر وغيرها لا يعدو أن يكون رغوة وفقاعات.

(3) انظر: محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز، عمان، 2015، ص 185.

(4) نفح الطيب، 1/ 174.

بسمة التميز والفرادة التي تعجِز الخصوم، يترجم ذلك قولها: "تلقي إليها الآفاق يد الاستسلام"، والمحاسن التي امتلكتها ووسمتها بموضع الكيف (محاسن شامخة الأعلام).

لأجل ذلك فلا مندوحة للأمصار إلا الانحناء والإذعان؛ إذ يترجم هذا المعنى أسلوب الطلب المصاغ في فعل الأمر الملزم: "فأجمعوا أمركم على الانقياد لي والسلام"[1]. ولإضفاء قوة تأثيرية على خطابها، ختمته بتضمينه شاهدا من القرآن الكريم، ومداره على استقطاب الأمير، والغمز من الخصوم: "ومولانا لا يهلكنا بما فعل السفهاء منا"[2].

رد تُدْمير والاحتجاج بذم الخصم

ختمت تُدْمير هذه المحاورة برد قوامه التنقيص من بلنسية والتعريض بها في سياق احتفالي رام إضفاء صفات وقيم أخلاقية سلبية على الخصم: "كالعصيان والعقوق والنفاق"[3] التي تقعد بها عن اللحاق "برتب ذوي الحقوق"[4]. واحتاجت تدمير إلى تدعيم خطابها المناوئ لبلنسية، والدال على استبعادها من سماء الفخر، فزكته بحجة المَثَلين[5]: "ليس بِعُشِّك فادرجي؛ أطري فإنك

(1) نفسه، 1/ 174.

(2) نفسه، 1/ 174.

(3) نفسه، 1/ 174.

(4) نفسه، 1/ 174.

(5) تندرج الأمثال (Proverbes) والحكم (Maximes) عند بيرلمان ضمن ما يسميه بالقوالب المكرورة (lesclichés) التي تجد سندا لها في خصائص

ناعلة"[1]. ثم أعقبته بفعل لغوي يفيد الدعاء المدعم بشاهد من القرآن الكريم: "لك الوصب والخبل، ألآن وَقَدْ عَصِيتِ مِن قَبْلُ"[2]، ومحصلة ذلك الحط من بلنسية والنقمة عليها؛ إذ لم تكتف بوسمها بصنوف من الأوصاف الحجاجية القدحية، بل تطلعت إلى الاستعانة بالمدد الإلهي الماثل في الدعاء الذي ينسجم مع التضمين الذي ساقته، للدلالة على أن العصيان يستحق العقاب والعقاب الإلهي.

ولئن تباهت بلنسية من قبل بـ: (الروض، والزهر، والجدول، والنهر)، لم ذلك يغْنِ عنها شيئا في مجال القيم الجمالية والمواضع المشتركة، طالما أن بلنسية غادرها الشباب، وأضحت عجوزًا شمطاء استنادًا إلى التمثيل الذي يكشف عنه عجز البيت الشعري الذي أوردته للاحتجاج لحالها:

وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر[3].

= الوسط الثقافي، وتعتمد المحاكاة أو صيغ معروفة وتتردد في الشعر كما في السياسة...لإيقاع التصديق وتحقيق الاتفاق، لذلك اعتبرها "وسية سهلة للتفاعل مع المستمعين ولتحقيق مسار جيد للحوار... وإن التوسل بالأمثال يغدو دليلا كبيرا على الاتفاق، وهي بحكم انتشارها الواسع تشكل منطلقا قويا للاستدلال في الخطاب...؛ إن الأمثال تعبر عن حالة خاصة، وتؤسس قاعدة (une norme) انظر:

Ch. Perelman et Tyteca, op. cit. pp. 223-224.

(1) نفسه، 1/ 174.

(2) نفسه، 1/ 174.

(3) من قول الشاعر في عجوز: =

فالرهان على الفخر لا يستقيم لكل الأمصار، بل هو موقوف على من امتلك قِيَماً وصفات إيجابية من قبيل "الخصب، والنضارة، والكرم، والحرية"[(1)]، وهي قيم مشتركة انتفت عن الخصم، وحازتها تدمير التي حاجَّت بها بلنسية لإيقاع التصديق لديها وحملها التسليم بدعواها. ولم تغادر تدمير حجة من حجج السلطة إلا استدعته في هذا المقام لإرباك الخصم والتهوين من شأنه؛ ومن ذلك استدعاءها لبيت شعري يذم بلنسية[(2)]:

بلنسية بيني عـــن القلب سُلْوة فإنك روض لا أحن لزهــرك

وكيف يحب المرء دارًا تقسمت على صارمي جوع وفتنة مشرك

وقد ختم الكاتب هذه الرسالة، كما بدأها بالدعاء المسجوع للمرسل إليه، والسلام عليه، فسأل الله تعالى أن يمهّد له الأيام حتى تكون الأحرار لعبيد عبيده عبيدًا، ويمد على الدنيا بساط سعده، "ويهبه ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده".

= تروح إلى العطار تبغي صلاحها وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر
من: نفح الطيب، الهامش رقم 7، 1/ 174

(1) تقول تدمير مخاطبة بلنسية: "هل أنت إلا محط رحل النفاق، ومنزل ما لسوق الخصب فيه من نفاق؟ ذراك لا يكتحل الطرف فيه بهجوع، وقراك لا يسمن ولا يغني من جوع، فإلام تبرز الإماء في منصة العقائل" نفح، 1/ 175-175.

(2) نفح الطيب، 1/ 175.

ويبدو أن الكاتب إدريس بن صفوان اصطنع هذه المحاورة بين المدن سبيلاً للتقرب من الأمير والتعبير له عن الود الذي يكنه له، فسار على سمت طالما تعاوره الكتاب الأندلسيون في التعبير عن بعض قضاياهم الاجتماعية والسياسية والوجدانية.

وتنتهي المجادلة، وتظل قضية استقبال الأمير مطروحة، فالكاتب لم يفضّل مدينة على غيرها لأنه أراد أن يعبر عن شعوره، وشعور بر الأندلس كله تجاه هذا السيد، فأينما حلّ، فالاحتفال به على أتمّ وجه، من لدن الناطق والأعجم.

خلاصات

- إن ما عبر عنه المؤلف بـ"التغاير" بوصفه قالبًا تعبيريًا لا يجافي الأشكال التعبيرية الأخرى المعروفة كالمناظرة والمفاخرة؛ من حيث قيامه على بنية حوارية، أساسه المفاضلة والمفاخرة، وتدافع بالجدل والحجة.
- يتقاطع الخطاب الاحتفالي في هذه الرسالة بالخطاب الحجاجي، آية ذلك أن الغرض الرئيس من تدبيج الرسالة هو التعبير عن المودة والتقدير الذي حظي به الأمير الموحدي من الكاتب صفوان بن إدريس الذي استعار هذا القالب النثري بخصائصه التعبيرية الحجاجية.
- أبرز التحليل وجود مواضع مشتركة؛ هي من قبيل الصفات التي تعاورها الكتاب الأندلسيون الواصفون للأمصار (النضارة، الرحابة والامتداد، المقدس...)، وأضحت حجة بحكم ذلك.

- تميزت الرسالة بهيمنة مطلقة لحجج السلطة، مع تغليب الشواهد القرآنية لتبكيت الخصم، وحمله على الإذعان والتسليم.

- إن حضور المعلومات التاريخية الجغرافية بالرسالة، لم يقلل من قيمتها الأدبية والجمالية، بل أضحى حضورها موضع تقادح وتحاجج بين الأمصار، ليتكشف بإزاء ذلك حصول تفاعل بينهما؛ ولذلك فإن يمكن القول إن اختيار النعوت والأوصاف المسندة إلى الأمصار في هذه الرسالة لا ينفصل عن طريقة عرضها، طالما إن الحجاج - كما يؤكد بيرلمان - لا يكون فعلاً بالمعطيات فقط، بل بصيغته.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

(1) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ومساوئه، تحقيق، محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط.2، 1414هـ-1994م.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، د. ت.

(3) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

ثانيًا: المراجع العربية والمعربة

(1) جاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 2، 1984.

(2) البهلول (عبد الله)، في بلاغة النص الأدبي: بحث في سياسة القول في نصوص الأدب العربي القديم،، قرطاج للنشر والتوزيع، ط.1، 2007.

(3) عبد الله البهلول، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريا: مقاربة أسلوبية حجاجية، دار الانتشار العربي، بيروت؛ دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2011.

(4) عبد النبي ذاكر، العين الساخرة: أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة، الطبعة 1. 2000، ص 12.

(5) أنا ماري شيميل، الجميل والمقدس: دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية،، تحقيق وترجمة عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط. 1، 2008.

(6) حمادي صمود، "البلاغة العربية: بلاغة وجوه أم بلاغة خطاب"، حوليات الجامعة التونسية، العدد 57، 2012.

(7) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2000.

(8) باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، دراسة أسلوبية تداولية، دار كنوز المعرفة للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2014.

(9) مجموعة من المؤلفين، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصادي، سلسلة عالم المعرفة،ع. 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.

(10) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز، عمان، 2015.

ثالثا: المراجع الأجنبية

(1) Abel (Olivier), La problématisation du mondeet la mimésis de Paul Ricoeur In Argumentation et questionnement, sous la direction de Corinne Hoogaert ،Paris, Presses universitaires de France, 1996.

(2) Adam (J-M), Les textes: types et prototype, Paris, Armand Colin, 2011.

(3) Adam (J-M) et A. Petijean, Le texte descriptif Poétique historique et linguistique textuelle, Paris, Nathan, 1989.

(4) Austin (J.L.), Quand dire c'est faire, tra. Fran. Paris, Seuil. 1970.

(5) Ducrot (Oswald), dire et ne pas dire, Paris, éd. Hermann, 2ème éd. 1980.

(6) Foulon (Brigitte), La poésie andalouse du XIe siècle: voir et décrire le paysage: étude du recueil d'Ibn Hafaga, Paris, L'Harmattan, 2011.

(7) Hamon (Philippe), Introduction à l'analyse du descriptif, Paris, Hachette, 1981.

(8) Le Bozec (Yves), «Ekphrasis de mon coeur, ou l'argumentation par la description Pathétique», In: Littérature, N°111, 1998.

(9) Kristiva (Julia), Le texte du roman: Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, Mouton Publishers, The Hague, 1970.

(10) Perelman (Chaïm) et Tyteca ,Traité de l'argumentation, Ed. de l'université de Bruxelles, 2000.

الفصل

السادس

6

بلاغة الخطاب الهزلي

سليمان الطالي

يستدعي الكشف عن "بلاغة الخطاب الهزلي" في تراثنا النثري التدقيق في مجموعة من المفاهيم الأساسية من أجل تحديد الإطار العام الذي نشتغل به ونحن نتحدث عن بلاغة الخطاب الهزلي. وتؤدي بنا هذه العملية إلى مجموعة من الأسئلة المحورية: ماذا نقصد ببلاغة الخطاب؟ وماذا نعني بالهزل؟ وهل هناك خطاب هزلي وحيد أم خطابات هزلية؟ وما هي تجليات هذا الخطاب؟ وما وظائفه؟ وما موقعه بين الخطابات الأخرى؟ وكيف يؤسس سياقه التواصلي؟

تفضي بنا هذه الإشكالات إلى الإقرار بصعوبة تقديم تعريف جامع لدلالة "الخطاب"، نظرًا لارتباطه بحقول معرفية كثيرة تشتغل به، وهي التي تحدد أدواته الإجرائية وخلفياته المعرفية والمنهجية، وتتحكم في اختلاف زاوية النظر إليه؛ فالمقاربة السوسيولوجية مثلاً تختلف عن المقاربة السيكولوجية، والمقاربة

اللسانية تختلف عن المقاربة البلاغية، أو التداولية، أو الفلسفية، أو غيرها.

نقصد بـ"الخطاب" في هذا المقام؛ كل خطاب لغوي سواء أكان مكتوبًا أم شفويًا، وهو عبارة عن: "تشكل لغوي مركّب، يشترط فيه التماسك والانسجام ويحمل دلالة يمرّرها المرسل إلى مخاطبه من أجل إبلاغه معلومة ما، أو التأثير فيه عقليًا أو وجدانيًا أو سلوكيًا. وبالتالي فهو يشكّل نسقًا أو "بنية منظمة" لها قواعدها التي تتحكم في صيرورتها وتناميها من أجل إنتاج هذه "الدلالة الكلية"..."[1]. على هذا الأساس، قد تكون الدلالة إشارية مباشرة

(1) سعيد جبار، بلاغة الخطاب كيف تتحقق؟ قراءة في نموذج من نص رحلي، ضمن كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط.1، 2014، ص 161.

ترتبط بما هو لغوي معجمي، وقد تكون تارة أخرى إيحائية غير مباشرة ترتبط بسياق التلقي. واستنادًا إلى هذا التعالق بين ما هو إشاري مباشر وبين ما هو إيحائي مرتبط بالسياق التداولي، نطرح السؤال الجوهري الآتي: كيف نحدد بلاغة الخطاب؟

لكي يحدد الدارس المعنى المقصود ببلاغة الخطاب، عليه أن لا يكتفي بالوصف الداخلي لبنياته المعجمية والتركيبية، بل أن يتجاوز ذلك للبحث عن عناصر أساسية أخرى تسهم في تحقيق التواصل بين المتحاورين وإنجاحه. فالإلمام بالوصف الداخلي للخطاب عملية أولية ضرورية للتعرف على طريقة اشتغاله داخليًا، غير أنّها غير كافية ما لم نضع الخطاب في سياقه التواصلي العام، الذي يقتضي ربط ما هو داخلي بما هو خارجي تداولي، لإدراك الصورة الدلالية العامة التي قصدها المتكلم وهو يصوغ خطابه ويبنيه بطريقة خاصة[1].

يقودنا التحديد العام لبلاغة الخطاب إلى التدرج إلى إشكال آخر يرتبط به، وهو تحديد مفهوم "الهزل" في الثقافة الإنسانية بصفة عامة، وفي الثقافة العربية الإسلامية بصفة خاصة، لننتقل بعد ذلك لمعرفة أهم الخطابات التي تمثله في موروثنا النثري، ومنها النادرة والرسالة الهزلية.

يعسر تحديد مفهوم دقيق "للهزل" نظرًا لتداخله مع عدَّة مفاهيم، كالفكاهة، والسخرية، والظرف، والتفكه، والضحك،

(1) نفسه، ص 162.

والإضحاك، والدعابة، والمزاح، والتندر، والاستهزاء، والعبث، واللهو، والتهكم، وغيرها. وهو ما يطرح إشكالاً إضافيًا آخر يجدر بنا الحسم فيه: هل نحن إزاء مفهوم واحد ذي دلالة موحدة أم أننا إزاء مفاهيم مختلفة على الرغم من تجاور الدلالة؟

لا يسمح المجال هنا لمناقشة اختلافات المفهوم، لأنّ هدفنا ينحصر في تحديد خصوصية "الخطاب الهزلي"، ومقاربة بعض آلياته وصوره باعتبارها مكونًا منصهرًا في نسيج الخطاب، ولعل هذه المقاربة تحتم علينا استثمار أحد أهم مبادئ تحليل الخطاب، التي تتمثل في مراعاة الإطار النوعي الذي يوضح مدى ارتباط مفهوم "البلاغية" بقواعد وصور نوع الخطاب الذي ينتمي إليه، ويتشكل داخله.

على هذا النحو، نتوخى في هذه الدراسة أيضًا، مقاربة النادرة والرسالة الهزلية للكشف عن خاصيتين تميزان بلاغتهما؛ فإذا كانت مثل هذه النصوص في بنيتها السطحية تسرد حكاية هزلية، فإنها تخدم أغراضًا بلاغية الهدف منها التأثير العملي في المتلقي الذي يتجلى في رسائلها التي تنطوي عليها، وهي لا تكاد تخرج عن المقاصد الهزلية والخلقية والعقدية والنفسية والفلسفية والتعليمية، أي إن الغرض العام منها إصلاح أخلاق الناس وتعديل سلوكهم في المجتمع. بناء على هذا التصور، تغدو أي قراءة تكتفي بالنظر إلى بنائها الداخلي مقاربة قاصرة، لأنّ السرد الهزلي ليس أداة للإمتاع فقط، ولكنه أيضًا أداة للتواصل تتغيى الهزل والإقناع، وتبليغ

المعرفة[1]، أي تعميق خبرة المتلقي بالحياة الإنسانية، وتخليق سلوكه وتوجيهه نحو القيم النبيلة في المجتمع.

1 - إشكالية تحديد مفهوم «الهزل»

يعد "الهزل" ظاهرة إنسانية تنتشر في جميع المجتمعات والثقافات، وتظهر لدى مختلف الشرائح والطبقات، بحيث يصعب تصوّر مجتمع يخلو من الهزل والضحك. إنه يتخلل جميع مظاهر السلوك الإنساني، ويتوسل بأشكال وآليات وصور مختلفة، ويوظف موضوعات متباينة، وينتج عن أسباب ومواقف كثيرة، كما يضطلع بوظائف عديدة، وهو لهذا السبب، دُرس من لدن كتاب وفلاسفة وعلماء منذ أقدم العصور إلى اليوم بغية إيجاد تفسير مقنع له[2]. غير أن عجزهم عن ذلك، يعزى بالأساس إلى شدة تنوع وتعقد المواقف التي تثير الضحك، بحيث يصعب رده إلى عدد محدود من الأسباب والمواقف. وكل النظريات التي حاولت ردّ الضحك إلى سبب واحد أو أسباب أو مواقف معينة، تعرضت للنقد والتسفيه والرفض[3]، مما يكشف عن مدى عمق الاختلافات القائمة ليس

---

(1) محمد مشبال، البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، ط.1، 2010، ص 13.

(2) أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي: دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط.1، 2004، ص 7.

(3) أحمد أبو زيد، الفكاهة والضحك، مجلة: عالم الفكر، المجلد: 13، ع.3، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1982، ص 6.

حول أسباب ودوافع الضحك، بل وأيضًا حول دلالة "الهزل" وطبيعته والعناصر الواجب توفرها فيه، لدرجة أن ما يراه باحث عملاً هزليًا فكاهيًا، قد يعتبره باحث آخر عملاً مأساويًا أو تراجيديًا، أو لا يمت لما هو هزلي بصلة.

تفضي بنا هذه الإشكالات إلى الإقرار بصعوبة الركون إلى تعريف موحَّد "للهزل"، نظرًا لتعدد تعريفاته واختلافها. فإذا كان المتلقي لا يحتاج إلى خلفية نظرية متكاملة من أجل الكشف عن الهزل وتذوّقه، فإنه على النقيض من ذلك يحتاج إلى جهاز نظري متماسك، ومفاهيم إجرائية مستمدة من حقول مختلفة من أجل تحليله والكشف عن مظاهر تجليه، وذلك راجع لتعدد أشكاله ومضامينه ووظائفه، ممَا يجعل دراسته من زاوية نظر واحدة قاصرة عن تحقيق الكفاية التفسيرية المطلوبة. ومما يزيد الأمر صعوبة أن المساهمات في البحث عن الهزل والمضحك متنوعة، نظرًا لانتمائها إلى فروع علمية مختلفة، تضمّ علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا والفلسفة والتربية واللسانيات والسيميائيات. إضافة إلى كون "الهزل" حقلاً بَيْنيًا أمر متعارف عليه في أوساط البحث العلمي، مما يحتّم على الدارس لفهم مشاكله الإفادة من حقول متباينة[1].

وإذا عدنا إلى مفهوم "الهزل" في التراث العربي، نجده قد توزع بين المعاجم اللغوية وكتب البلاغة والتفسير والفكر الديني، وترجّح الاهتمام فيها بين الحديث عن دلالاته المعجمية، وبين

(1) أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 10.

الحديث عن أثره التداولي، وتقويمه من الناحية الدينية والأخلاقية.
وقد تمخضت وجهات النظر المختلفة عن ظهور مصطلحات من قبيل: الفكاهة، والسخرية، والظرف، والتفكه، والضحك، والدعابة، والمزاح، والتندر، واللهو، والتهكم، والهزل الذي يُراد به الجدّ... وغيرها. وقد استعملها الكُتاب والمصنفون القدامى والدارسون العرب المحدثون في تجاور وترادف تقريبًا دون التمييز بينها، إلى درجة أنّ هذه الألفاظ تتقارب فيما بينها حتى يكاد القارئ لا يشعر باختلاف موجود بينها[1]. ولكي نحسم في هذا الأمر، نطمئن إلى رأي محمد العمري في هذه المسألة الخلافية؛ إذ يرى أنّ لفظ "السخرية" في التراث العربي يستوعب الألفاظ الآتية ويرادفها: الهزل، والاستهزاء، والتهكم، والهجاء في معرض المدح، والتعريض، ونفي الشيء بإيجابه، والإبهام، والسخرية نفسها. كما يرى أيضًا أن التراث العربي كان يضع بدل السخرية مصطلحي الاستهزاء والهزل؛ فالاستهزاء يعني السخرية في جانبها النقدي والقدْحي، أمّا الهزل فإنه يحيلُ إلى الإضحاك وربما الاستخفاف العابث، أي يحيلُ إلى القطب المقابل للنقد[2].

---

(1) انظر على سبيل التمثيل: شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار المعارف بمصر، 1948، ص 199. وانظر، محمد كرد علي، أمراء البيان، ج2، ط. 2، القاهرة، 1948، ص 456، 457. وانظر مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، مجلة عالم المعرفة، العدد 218، فبراير 1997، ص 69، 78.

(2) البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب 2005، ص 110.

على أساس هذا التمييز، يقومُ الهزل على مكونين: مكوّن تأثيري أو مقصدي هو إثارة المتعة والضحك، ومكوّن بنائي يتمثل في المفارقة الدلالية[1]، وتصبح بالتالي، جميع الألفاظ والمصطلحات التي استعملها الدارسون في إشارتهم إلى الهزل أو السخرية قائمة على المفارقة التي تنتج عنها جملة من الصور الهزلية المضحكة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم السخرية يلتبس كثيرًا عند النقاد بمفهوم المفارقة، التي تعني في الفلسفة "إثبات لقول يتناقض مع الرأي الشائع في موضوع ما"[2]. أما في المعجم الأدبي فـ"ترادف السخرية المفارقة التي تعني رأيًا غريبًا مفاجئًا يعبّر عن رغبة صاحبه في الظهور، وذلك بمخالفة موقف الآخرين وصدمهم فيما يسلمون به"[3] والواقع، أن هناك شبه إجماع بين الدارسين العرب المحدثين على أن المفارقات والتناقضات وتصوير مساوئ وعيوب الشخصية، يعدّ أساس فن الهزل والسخرية[4] في الأدب العربي.

---

(1) نفسه.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط. 3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979، ص 417.

(3) عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار الملايين، بيروت، 1978، ص 258.

(4) انظر على سبيل التمثيل لا الحصر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 87. وانظر، أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 103، 163. وانظر، الحسن بوتبيا، أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي بين الواقع والفن، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 1، 2007، ص 174، 367.

إنّ الهزل انطلاقًا من هذه الخلفية النظرية لا يكتفي بوصف التنافر أو المفارقة الدلالية في الأقوال والأفعال والسلوكات والأشياء والمظاهر، وغيرها، ويعمل على تعريتها وفضحها ونقدها والسخرية منها، بل يتعدى ذلك، ويرمي إلى تغيير الواقع وتخليق السلوكات والطبائع في المجتمع، وترسيخ القيم النبيلة والسامية فيه بهدف اقتفائها.

2 - المفارقة في الخطاب الهزلي والإطار النوعي

إذا كانت الصور الهزلية مظهرًا من مظاهر تجلي المفارقة في الخطابات الهزلية، فإننا نقصد بها جُماع الآليات والتقنيات والمظاهر التي تتجلى من خلالها المفارقة أو السخرية. غير أنّ الصور الهزلية وإن كانت جميعها تقوم على المفارقة والتناقض وأحيانًا الشذوذ، إلا أن هناك تباينًا قائمًا بين طبيعة المفارقة نفسها، نظرًا لتعدد واختلاف تجلياتها في الأجناس والأنواع الأدبية؛ فمظاهر تجلي المفارقة في النوادر، تختلف عن مظاهر تجليها في الرسالة الهزلية، كما تختلف عنها أيضًا في المقامة وفي كل أنواع وأشكال الهزل.

وتتجلى المفارقة في نصوص النوادر من خلال آليات وتمظهرات عديدة، تتمثل أبرزها في التقابل؛ كالتقابل بين الأقوال، والتقابل بين الأفعال، والتقابل بين الطباع[1]، والتقابل بين الأقوال

---

(1) محمود المصفار، "بخلاء الجاحظ بين تعدد الخطاب وخطاب التعدد: مقاربة سردية في الهزل"، كلية الآداب بصفاقس، تونس، 1998، ص 92-94.

والأفعال، وبين المقام والمقال، وبين السبب والنتيجة، وبين الظاهر والباطن، وبين المقدّس والمدنس، كما تبرز المفارقة من خلال المجاز الهزلي، والمعارضة، والمحاكاة الساخرة[1]، وغيرها. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الصور والسمات لا تحضر مفردة، بل تتداخل وتتواشج مع سمات أخرى تختلف باختلاف نصوص النوادر.

وتكاد تقوم المفارقة في نصوص الرسائل الهزلية[2] على نفس السمات والوظائف التي تحضر في النادرة، وتوشك أن تتخذ نفس الإستراتيجيات لتحقيق وظائف هزلية ساخرة، غير أنّ الاختلاف الجوهري الموجود بينهما نوعي وبنيوي في نفس الوقت؛ فالنادرة نوع أدبي تتحدد هويتها "الأجناسية" بالهزل الذي يتجسدُ سردًا، وهي تتسم بالتكثيف والاختزال، ولا تتعدى في الغالب بعض الأسطر، وتراهن على تفجير الضحك في خاتمة النصوص، وتتميز ببساطة لغتها التي تبتعد عن مظاهر التصنع والتكلف والتنميق

(1) سليمان الطالي، بلاغة النادرة في الأدب العربي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط. 1، 2015، ص 112- 154.

(2) تحتضن الرسائل الهزلية في تراثنا موضوعات كثيرة ومتباينة، وهي تتمحور حول: العيوب الخِلقية والخُلقيّة والعقلية، كما تتمحور حول موضوعات مرتبطة بالهجاء، أو بالمجون. ومن أهمّ الرسائل الهزلية في تراثنا النثري التي يمتزج فيها الجدّ بالهزل: رسائل الجاحظ الجدية والهزلية، و"رسالة الغفران" للمعري، ورسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد، وابن زيدون في رسالتيه الجدية والهزلية، ورسالة ابن الخطيب الهزلية المعنونة بـ"ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب"، وغيرها.

الزخرفي، وبلاغة المحسنات، إلا إذا استثنينا نوادر المتقعرين في الكلام الذين يلجؤون إلى الإغراب في مقامات لا تستدعي ذلك، لمقاصد وأغراض نفعية ذاتية[1]. بينما الرسائل الهزلية نوع أدبي هزلي تتسمُ بالامتداد السردي وقد تطول إلى أن تشكل كتابًا مستقلاً، ويهيمن عليها التصوير الهزلي والإسهاب في الوصف، وتتسمُ بفخامة الأسلوب وتعتمد بلاغة المحسنات باعتبارها تندرج في النثر الفني، ويتجلى الهزل أو السخرية فيها على طول النص وعلى امتداد البنية السردية.

ولم تخرج الرسائل الهزلية على الرغم من تنوع موضوعاتها والوظائف التي تضطلع بها عن الميثاق التواصلي الذي يميّزها عن الأنواع الأدبية الأخرى، والمتمثل في كونها أخبارًا مُرسلة من قبل شخص معيّن إلى شخص آخر، أو كونها حوارًا مع غائب حول قضايا محددة، من أجل عرض رأي أو وجهة نظر لغاية تحقيق فائدة أو درء مضرّة[2]. وعلى الرغم من أنّ الرسائل الهزلية قد توهمنا بأنها موجّهة لأفراد محدّدين من أجل حلّ مشكل أو تصفية حساب، أو من أجل الردّ، أو الطلب، أو الجدل، أو المدح أو الذم... إلا أنها في آخر المطاف موجهة لجمهور المتلقين لغاية تدويل صراع أيديولوجي أو جمالي، وإشراكهم في الاستمتاع بمواقف هزلية طريفة ومضحكة، قائمة على المفارقة التي تتجاور فيها المحاسن والأضداد، بهدف

(1) سليمان الطالي، بلاغة النادرة في الأدب العربي، ص 27-29.
(2) أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 138.

ترسيخ "النسبية" في النظر إلى الأشياء والموضوعات والمفاهيم والقيم، وتغيير نظرة الإنسان إلى العالم وتحرير فكره.

ومن بين أهمّ السمات والآليات تواترًا في نصوص الرسائل الهزلية التي تنبني على المفارقة، وتتجاور فيها المحاسن والمساوئ[1]: التقابل بين فخامة الأسلوب وتفاهة الموضوع، والتقابل الدلالي، وقلب المفاهيم، وازدواج المعنى أو الدلالة، والمجاز الهزلي، والمقابلة بين المتناقضات والأضداد، والتضمين التهكمي، والمعارضة، والمحاكاة الساخرة، والمفارقة القائمة بين المدح والذم أو بين المحاسن والمساوئ، وغيرها. وهي سمات لا تحضر مفردة، بل تتضافر مع سمات أخرى تختلف باختلاف النصوص. فبلاغة النصوص الهزلية ليست في تقديرنا في السمات الغالبة عليها، بل لعلها في السمات التي يتسم بها كل نص، وفي آليات الهزل الخاصة به.

---

(1) يمكننا اعتبار "المحاسن والمساوئ" نوعا أدبيا طريفا يركز الكاتب فيه على تصوير الطبائع المستهجنة، ومدح الشيء نفسه وذمّه من قبل كاتب واحد أو من لدن متناظرين. وقد ظهر في العصر العباسي في مناخ الجدل الكلامي والمناظرات الفلسفية التي نشأت وازدهرت في أوساط الاعتزال، وبتأثير ثقافات أجنبية. ويعدّ الجاحظ من أوائل الكتاب الذين اهتموا بهذا المجال في كتابه "المحاسن والمساوئ"، وفي بعض رسائله المشهورة بمدح الشيء وذمّه، كرسالته في ذمّ العلوم ومدحها، والمناظرة التي ضمّنها كتابه "الحيوان" في محاسن ومساوئ الكلب والديك. انظر، أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 162، 163.

وإذا كانت النادرة تختلف عن الرسالة الهزلية من حيث النوع الأدبي، فإنهما تشتركان أكثر مما تختلفان في جملة من السمات والصور التي تقوم على المفارقة. على هذا الأساس تعدّ المفارقة مقوّمًا ثابتًا في كلّ خطاب هزلي، وهو مكون يندغم لا ريب مع كثير من السمات -التي ذكرنا أهمّها- والتي تتباين بتباين النصوص، وبتباين السياقات التي ترد فيها، كما تختلف باختلاف الأنواع الأدبية.

على هذا النحو أمكن النظر إلى النادرة والرسالة الهزلية باعتبارهما من بين أجناس الخطاب السردي اللذان يجيبان دومًا عن سؤال حجاجي مضمر يرد ضمن خطاب تواصلي، وإن كان يتغيى في ظاهره الهزل أو السخرية، إلا أنه لا يخفي مقاصده التعليمية والتوجيهية، وهي نقد المظاهر الغريبة أو الشاذة بهدف تجاوزها، وترسيخ المعايير الأخلاقية والسامية في المجتمع والقيم النبيلة الموروثة عن العرب بهدف اقتفائها والتمسك بها. ولعلّ هذا التصوّر أن يكشف لنا عن التعالق المستمر بين السرد والحجاج في بنية كل من النادرة والرسالة الهزلية، كما سيكشف عن "مبدأ" هيمنة السرد على الحجاج في بنيتيهما انسجامًا مع النوع الأدبي الذي ينضويان فيه، على نحو ما سنوضحه من خلال الأمثلة الآتية:

المثال الأوّل

"اختصم رجلان في جارية فأودعاها عند مؤذن. فلمّا أصبح وفرغ من الأذان قال: لا إله إلا الله ذهبت الأمانة من الناس. فقالوا

له: كيف ذهبت الأمانة من الناس؟ قال: هذه الجارية التي وُضعت عندي قيل إنّها بِكر، فلمّا أتيتها وجدتها ثيّبًا"[1].

تضمر هذه النادرة عبرة إنسانية واضحة؛ فالموقف الأخلاقي المُشين الذي وقع فيه المؤذن ليس سوى تعبير عن رفض واستنكار لهذا السلوك بهدف تجاوزه. وكأن هذه النادرة تصوغ موقفًا تواصليًا هزليًا قائمًا على الغدر وخيانة الأمانة أو الوديعة، بدل الثقة والوفاء. كما غدت حجة على ثنائية خيانة الأمانة والثقة، ودعوة صريحة للاحتراز والحذر في التعامل ممّن يُفترض فيهم الاستقامة والورع في حياتنا اليومية.

يبرز خرق المعيار الأخلاقي من خلال التناقض السافر القائم بين الأقوال والأفعال؛ فالمؤذن عندما "فرغ من الأذان" استنكر خيانة الناس للأمانة، وعندما استفسره بعض الناس/ المصلين عن كيفيتها، وهو بمثابة سؤال توريطي، أجاب جوابًا مناقضًا لغاية القصد حيث صدر منه نفس الفعل الذي استعاذ الله منه، وهو أنه اؤتُمن في جارية تُركت أمانة لديه بعدما "قيل إنها بِكْر"، فخان الأمانة ووطِئها فوجدها ثيّبًا.

بنى السارد إذن هذه النادرة على أساس التوازي بين ثنائيات ضدية تقوم بين الثقة والغدر، وبين الورع والفحش. فهذه

(1) الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف، شرحه ووضع هوامشه: محمد قميحة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 2005، ص 537، 538.

الشخصية/ المؤذن يقودها الخطأ الذي يرجع إلى سذاجتها أو طبعها إلى عكس الفعل الذي تقوم به، عن طريق خرق معيار أخلاقي يتناقض والشخصية التي يُفترض فيها الاستقامة والتقوى، بدل الخيانة والغدر، وهو ما يعني وجود تعارض بين ظاهر الشخصية وباطنها، وبين غائية القصد وضد الغائية الكامنة في النتيجة[1].

لقد حاول المؤذن التظاهر بمظهر الفقيه الذي سيقدم الحجة على ما يؤمن به، عندما استنكر خيانة الناس للأمانة أمام جمهور المصلين، ولكن ما قدمه من إجابات غريبة وشاذة، يكشف جهله وسذاجته وعجزه[2]. فالمفارقة الصارخة هنا هي بين ما يؤمن به المؤذن (حفظ الأمانة)، وبين ما يقوله ويمارسه (الغدر والخيانة).

يقوم "المبنى الحكائي" الوجيز لهذه النادرة على معيار التحوّل؛ حيث تستهل باختلال يتمثل في اختصام رجلين حول جارية، أعقبه مباشرة توازن عندما توافقا على إيداعها عند مؤذن، ثمّ الاختتام باختلال، وهو ما شكّل ذروة المفارقة التي أثارت الضحك والسخرية من هذه الشخصية، وأسهمت في حرارة النادرة عن طريق الاستناد إلى معجم الفقهاء (بكر/ ثيب)، وهي معان حُوّرت عن سياقها الجاد والمعهود الذي ترد فيه، حيث ترتبط بالأحكام

(1) نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، 2005، ص 109.

(2) خولة شخاترة، بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط 2، 2006، ص 72.

الشرعية في مسألة الزواج أو الطلاق، لترتبط بدلالات هزلية ماجنة في النادرة مرتبطة بالفجور والخيانة.

علاوة على ذلك، فالأساليب الموظفة في هذه النادرة، عوض أن تسهم في إقناع المصلين وتدفعهم إلى تبني موقف المؤذن، أسهمت على العكس من ذلك في تهافت حججه، وكشفت عن سوء طويته، وعن باطن حقيقته، وعن شذوذ سلوكه، وسذاجته، وأصبح مدعاة للتندر والتفكه؛ فدلالة الجملة التي استعملها المؤذن (لا إله إلا الله ذهبت الأمانة من الناس) تفيد في هذا السياق دلالة الإنكار والتعجب. بينما وظف الرابط الحجاجي (لمّا) الذي لا تخفى قوّته الحجاجية، وتكمن في الربط بين المقدمات والنتائج، كما لا تخفى وظيفته النحوية لكونه ظرف زمان يربط بين جملتين، ويدلّ هنا على زمان وقوع الحدث الشاذ.

غير أنّ المفارقة الطريفة أنّ الرابط الذي وظفه المؤذن عوض أن يقنع، أسهم في فضحه وتعرية شذوذه، وقد عمّق طباق الإيجاب (بكر/ثيب) من المفارقة الصارخة بين أقوال الشخصية وبين أفعالها. فهذه النماذج تتصرّف بتلقائية وعفوية وسذاجة، بحيث لا تعي أنّ الموقف شاذ وأنه مدعاة للتندر، في حين تكون الشخصيات الأخرى المتحاورة معها واعية بشذوذ سلوكها[1].

---

(1) سليمان الطالي بلاغة النادرة في الأدب العربي، ص 148.

إنّ الخطاب الهزلي في هذه النادرة ينهض على تصوير عيوب النفس ومذموم الخُلق تصويرًا يضع ممثلي هذه الطباع في مواقف غير مألوفة تفضح شذوذهم وتعرّيه؛ فهو خطاب يسخر من بعض المؤذنين الذين كانوا يتمتعون باحترام كبير في المجتمع، ويلصق بهم صفة الرذيلة والفحش والغدر، والابتعاد عن تعاليم الشريعة والدين، كما يغمز في السلطة السياسية التي نصبت مثل هؤلاء على الشأن الديني.

لا شك أنّ هذه النادرة تبث رسالة أخلاقية تحض على الوفاء والإخلاص وعدم الغدر، وهي رسالة تنسجم مع الغاية البلاغية العامة التي يسعى الخطاب الهزلي إلى توصيلها للمتلقي، وهي الدعوة إلى "الاعتدال" وتخليق السلوك الإنساني في المجتمع، وهي العبرة الأساس التي ينبني عليها الخطاب الهزلي في تراثنا النثري وغايته الكبرى.

المثال الثاني

وصف ابن زيدون عيوب خصمه ابن عبدوس في مقطع من "رسالته الهزلية" بقوله:

"(...) فالمعيدي تسمع به خيرٌ من أن تراه، هجين القذال[1]، أرعن السبال[1]، طويل العنق والعلاوة،

(1) القذال: مؤخر الرأس من الإنسان والفرس. مادة (قذل)، ابن منظور، لسان العرب.

(...) سيئ الإجابة والسمع، بغيض الهيئة، سخيف الذهاب والجيئة، ظاهر الوسواس، مُنتن الأنفاس، كثير المعايب، مشهور المثالب، كلامك تمتمة، وحديثك غمغمة، وبيانك فهفهة، وضحكك قهقهة، ومشيك هرولة، وغناك مسألة، ودينك زندقة، وعلمك مخرقة (...)، فوجودك عدم، والاغتباط بك ندم، والخيبة منك ظفر، والجنة معك سقر"[2].

لم يرد هذا المقطع معزولاً عن السياق العام "للرسالة الهزلية" لابن زيدون[3]، بل يمكن النظر إليه باعتباره خطابًا هزليًا يؤدي وظائف مختلفة، تخييلية وحجاجية، أي أن المقطع يستثمر عناصر التخييل خدمة للبعد التواصلي الذي يسعى إلى الدعوة إلى فكرة "الاعتدال" التي اعتدّ بها الخطاب البلاغي القديم. فهيمنة الوصف

(1) السِّبال: ما علا الشارب من شعر، وقيل: مقدّم اللحية خاصة. مادة (سبل) ابن منظور، لسان العرب.

(2) ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، د.ت، ص 6.

(3) كتب ابن زيدون رسالته الهزلية على لسان ولادة بنت المستكفي، موجها الخطاب فيها إلى غريمه ومنافسه في حبها ابن عبدوس، وكان باعثه على إنشاء الرسالة "أنّ ابن عبدوس لمّا سمع بها أرسل إليها امرأة من جهته تستميلها إليه، وتذكر لها محاسنه ومناقبه، وترغبها في التفرد بمواصلته، فبلغ ابن زيدون ذلك، فأنشأ يقول هذه الرسالة البديعة جوابا على لسان ولادة وأرسلها إليه عقب رجوع المرأة، فبلغت منه كلّ مبلغ، واشتهر ذكرها في الآفاق، وأمسك ابن عبدوس عن التعرض لولادة إلى أن انتقل ابن زيدون إلى إشبيلية ومات بها. نفس المرجع السابق، ص 24.

الساخر الذي يقوم على هجاء ابن عبدوس وفضح مثالبه باعتباره مجمع المتناقضات والأضداد، وظيفته تصحيح المثالب والحماقات في سلوكه، ودعوته للاعتدال بما يتوافق والقيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية المتعارف عليها في المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، إضافة إلى ذلك صرفه عن التعرّض لولادة - محبوبة ابن زيدون- ومنافسته له في حبها. فغيرة الشاعر على ولادة كانت الحافز الذي دفعه إلى تحبير هذه الرسالة وهجاء ابن عبدوس والسخرية منه. ولا يخفى على القارئ الحصيف تأثر ابن زيدون الواضح بـ"رسالة التربيع والتدوير" للجاحظ، ونسجه على طريقته في التهكم من أحمد بن عبد الوهاب[1].

تصوغ هذه الرسالة موقفها البلاغي الذي يدافع عن قيمة الحب والوفاء للمحبوبة في مقابل تبكيت المنافسين والتشهير بمثالبهم وعيوبهم، بحيث لا ينفصل الهزل والمتعة الوجدانية في هذا

(1) يظهر تأثر ابن زيدون بالجاحظ في طريقة تهكمه بأحمد بن عبد الوهاب، في اعتماده على المبالغة في السخرية من ابن عبدوس الذي قارب الكمال في الوصف، وهي صفات تدور حول جماله وعلمه وخلقه وفضائله. ولعل اعتماد المبالغة في سرد هذه الأوصاف ينمّ بصورة عكسية عن مدى جهل ابن عبدوس وخسته. وإذا كانت المبالغة في الوصف بالمحامد والمحاسن تنقلب إلى سخرية واستهزاء وهجاء، فإن ابن زيدون في النص أعلاه يلجأ إلى المبالغة في وصف مساوئ ومثالب ابن عبدوس إلى درجة أن بلغ الغاية في أضداد تلك الفضائل، فأصبح مجمع كل الرذائل. انظر، ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 3-5.

الخطاب عن الحكمة العملية التي تنطوي على أبعاد ثقافية وتعليمية وتوجيهية وخُلقية. كما ينطوي هذا المقطع من الرسالة على قصد حجاجي، يدعم الغرض الكلي في نص الرسالة المتمثل في ذم ابن عبدوس والتشهير بمثالبه، أي أنّ المقطع بُني على موقف سردي حجاجي نزع فيه السارد إلى إثارة مشاعر استهجان وتحقير المتلقي ومشاركته موقفه إزاء غرور ابن عبدوس.

يظهر هذا المقطع من الرسالة غيظ وحنق ابن زيدون على خصمه ابن عبدوس وسخريته منه، وهو ضرب من الهزل العدواني الذي يقوم على الشتم والتجريح والتقريع في المرسل إليه[1]، كما يقوم على المبالغة في وصف قبح الخصم إلى درجة الوصول به حدّ الشَّوَه، الذي يضاعف من ضحك المتلقي. على هذا النحو، تصبح الوظيفة الأساسية للهزل العدواني أو المغرض كما تجلى في هذه الرسالة، وكما يؤكد على ذلك عديد من الباحثين الذين اعتمدوا مقاربة التحليل النفسي لتفسير الهزل والضحك، هي إشباع الغرائز الجنسية والعدوانية المكبوتة، والتخفيف من سطوتها أو التطهير منها Catharsis، سواء تعلق الأمر بمنتج الخطاب الهزلي أم بالمتلقي[2].

إنّ الهجاء في هذه الرسالة له أثر احتقاري وازدرائي ممعن في السخرية، بحيث يقوم على التصوير "الكاريكاتوري" الساخر الذي يجمع بين المتناقضات؛ فالكلام والتمتمة، والحديث

(1) أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 141.
(2) نفسه، ص 183.

والغمغمة، والبيان والفهاهة، والغنى والسؤال، والدين والزندقة، والعلم والحمق، والوجود والعدم، والاغتباط والندم، والجنة والنار، ثنائيات ضدية تجمع المتنافرات في وحدة، وهذا يعني أنّ ابن عبدوس مجمع للأضداد والمتناقضات والمثالب، وبذلك ينتفي وجوده أصلاً "وجودك عدم". ففي التضاد تبلغ الاستحالة مداها وتصل إلى تخوم العدم[1].

تقوم الرسالة على السخرية من ابن عبدوس وقد اتخذت من عيوب جسد هذا الرجل وبيانه موضوعها الفكاهي؛ إذ تسخر من عيوب جسده ومن هيئته وشكله ومشيته، فهو هجين القَمَحْدُوَة[2]، طويل العنق والقامة، أشعث اللحية، بغيض الهيئة، مشيته كالهرولة، منتن الأنفاس والرائحة، مجمع العيوب، ذائع الصيت في مثالبه... كما تسخر من مرضه النفسي (ظاهر الوسواس) والعقلي (الحمق)، ومن تديّنه (دينك زندقة)، ومن عيوب الفصاحة والبيان (العِيّ، والتمتمة، والغمغمة، والفهاهة)...

من الواضح أنّ ابن زيدون ساق جملة من الأوصاف القدحية والمثالب للتأثير الحجاجي في المتلقي، ودفعه إلى مشاركته موقفه، الذي أسهمت فيه أيضا الوظيفة الجمالية للجمل الوصفية المتوازية تركيبيا وصوتيا؛ من ذلك على سبيل المثال: (هجين القذال/ أرعن

---

(1) نفسه، ص 203.

(2) القَمَحْدُوَة: ما أشرف على القفا من عظم الرأس والهامة فوقها. انظر، مادة (قذل)، ابن منظور، لسان العرب.

السبال، ظاهر الوسواس/ مُنتن الأنفاس، كثير المعايب/ مشهور المثالب، كلامك تمتمة/ حديثك غمغمة، بيانك فهفهة/ ضحكك قهقهة...). فالوصف هنا موجّه[1]، يروم إبراز الصفات السلبية للشخصية التي ينطلق منها الحجاج ويُبنى عليها الذمّ. إنه وصف وظيفي يخدم المقصدية العملية المتوخاة منه، أكثر من الغائية الكامنة فيه باعتباره موضوعًا حريًا بالتأمل والتأويل[2].

إنّ ابن زيدون ينتقي الصفات السلبية للشخصية، لكي يجعل منها حججًا مؤثرة تدعو المتلقي إلى النفور منها وازدرائها؛ فالغاية من وصف طبائع ابن عبدوس التي بُنيت على مجموعة من القيم السلبية التي يجمع الناس على رفضها ومقتها، استخلاص صورة نموذجية لمساوئ أخلاقه وطبائعه تستدعي النفور والاستهجان. تأسيسًا على ذلك، يعدّ بناء وصف طبائع ابن عبدوس على القيم السلبية ضربًا من الحجاج بالقيم؛ فالوصف هنا هو بمثابة حجة عكس المثال أو عكس القدوة[3]. وبعبارة أخرى، الوصف في هذه الرسالة بمثابة حجة معكوسة تتوخى إثبات الصفات العكسية للشخصية.

---

(1) Joelle Gardes Tamine, La rhétorique, Armand Colin, Paris, 2002, P. 163.

(2) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2015، ص 104.

(3) Jean-Jacques Robrieux, Rhétorique et argumentation, Armand Colin, 2010, p. 195-196.

توسل ابن زيدون في صياغة رسالته بلغة وبمعجم ينتمي إلى نصوص ثقافية متنوعة، تنهل من المعجم الديني (الدين، الزندقة، الجنة، سقر)، ومن المعجم النفسي (الوسواس، الاغتباط، الندم، الخيبة)، ومن المعجم البلاغي الذي له ارتباط بعيوب البيان (العِيّ، والتمتمة، والغمغمة، والفهاهة)، كما تنهل من معجم الغرض الشعري (الهجاء) الذي يذم عيوب ومثالب المهجوّ، سواء المرتبطة بالجسد أم بالنفس أم بالدين أم بالبيان أم بالأخلاق بصفة عامة. ولعلّ هذا التنويع في الأساليب، والخلط بين السجلات، والمراوحة بين القيم النبيلة والمنحطة، والخرق لقواعد المنطق[1]، والاعتماد في إنتاج الدلالة على نصوص تحيل على مرجعيات مختلفة، وأحيانًا متناقضة، يؤكد بالملموس انتماء النص إلى الخطاب الهزلي أو الساخر. وبعبارة أخرى، تعدّ مختلف الأساليب والصور القائمة على المفارقة والتضاد -التي تخرق المنطق الطبيعي للظواهر والأشياء- الخاصية الأسلوبية التي يتسم بها الخطاب الهزلي، التي تجعله ينماز على الخطاب الجاد في تراثنا النثري.

---

(1) يتسم الخطاب الهزلي -عمومًا- بخاصية أسلوبية واضحة تعتمد على المفارقة والتضاد والتناقض الذي يخرق قواعد المنطق التي وضعها أرسطو، التي تتمثل في قانون عدم التناقض، أي أنّ الشيء لا يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه معًا، وأن يجمع السلب والإيجاب معًا. وقانون الثالث المرفوع، ومعناه أن الشيء لا بد أن يتصف بصفة ما أو بنقيضها ولا وسط بينهما، مثال. الكتاب مفيد أو غير مفيد، (أ) إما (ب) أو غير (ب). انظر، مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1990، ص 87.

بالإمكان القول إنّ الغاية البلاغية العامة التي تسعى الرسالة إليها، هي الدعوة إلى الاعتدال باعتباره مفهومًا بلاغيًا ونقديًا شاملاً له أبعاد فكرية وسياسية واجتماعية ودينية وأخلاقية[1] في الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، ونسج الحكمة العملية المتمثلة في تخليق السلوك الإنساني، بحيث يصبح ابن عبدوس مقياسًا عكسيًا أو ضديًا لرسم الصورة المثالية للإنسان الذي يتوخاه السرد الهزلي. وربما قد تكون من بين غايات ابن زيدون من تحبير هذه الرسالة غاية أدبية وفنية وجمالية خالصة، أراد التشهير فيها بابن عبدوس كما شهر الجاحظ بأحمد بن عبد الوهاب، وحتى يصبح ندّه وصنوه في المتناقضات، وتذاع صورته بين جمهور زمانه، وبين المتلقين في كل زمان ومكان.

نخلص من خلال المثالين السابقين، أنّ صور وسمات الهزل على الرغم من أنها تقوم على مكون ثابت هي المفارقة والتناقض، إلا أن طبيعة المفارقة ذاتها تتباين بتباين تجلياتها في الأنواع الخطابية؛ فحضورها في النادرة يختلف عن حضورها في الرسالة الهزلية، نظرًا لتباين أنواع الخطاب، وتباين النصوص والسياقات التي تتشكل فيها.

(1) محمد مشبال، سمة "التضمين التهكمي" في رسالة التربيع والتدوير، مجلة فصول، المجلد: 13، العدد 3، خريف 1994، ص 69.

3- بلاغة الصور والإطار النوعي

نقصد بالتحليل البلاغي للصور[1] مقاربتها من منظور يزاوج بين الوظيفة التخييلية والوظيفة الحجاجية، ويبرز وجوه استثمارها الخِطابي أو وظيفتها[2]، مع مراعاة الإطار النوعي الذي يُظهر إلى أيّ درجة يكون الهزل ووظائفه محددًا بقواعد نوع الخطاب الذي يتبلور في إطاره. ولعلّ هذا المسعى لا يجافي مسار البلاغة العربية التي أمدّتنا بجملة من العوامل التي تبرز الاستثمار الوظيفي والجمالي للصور في الخطاب الأدبي[3].

وإذا كان مفهوم البلاغة الذي نتناوله في هذه الدراسة يعتمد على المزاوجة بين التخييل والتداول، وينصرف أساسًا إلى تناول الغرض الهزلي لهيمنته في النادرة والرسالة الهزلية، إلا أنّ ما نقصده بالبلاغة على نحو عام هو الفضاء الخِطابي الواسع الذي تتشكّلُ منه مطلق النصوص؛ فلا نحصر البلاغة في فنّ العبارة أو في الأسلوب

---

(1) نقصد بلفظ "الصور" في هذه الدراسة ما يصطلح عليه عند بعض البلاغيين العرب بـ"الصور البيانية" و"الصور البديعية" أو "المحسنات" أو ما يصطلح عليه في البلاغة الغربية بالوجوه البلاغية أو الأسلوبية.

(2) محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ضمن كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص 105.

(3) تطرّق عديد من البلاغيين العرب القدامى إلى مجموعة من المعايير الجمالية التي تنطوي عليها الصور من قبيل بعدها الحسي، واتساع الهوّة بين طرفي التشبيه والاستعارة، والغرابة، والمبالغة، والإيجاز، والانسجام، وغيرها من العوامل التي تشكل جماليتها.

أو في الغرض الحجاجي، بل المقصود البلاغة النوعية التي تستمدّ أصولها من ارتباطها بنوع النصوص وسياقها[1].

على أساس هذا التصور، لا تمتلك صور الهزل القائمة على آلية "المفارقة" تأثيرًا عاطفيًا في ذاتها، بل السياق هو الذي يمنحها خصائصها، كما أنّ ثمّة صلة وثيقة بين الصور الهزلية وبين نوع أدبي معيّن[2]؛ فبعض الأنواع تستخدم الصور أكثر من نوع آخر؛ فالرسالة الهزلية تكثف من استخدام الصور، أكثر بكثير من النادرة. وهذا راجع لطبيعة الصور ووظيفة استخدامها؛ فالصور في الرسالة الهزلية زخرف و"حِلية" يتعلق بشكل الخطاب ونوعه، ويُوظف لإثارة الإعجاب الجمالي، ولتوليد الهزل، وللإمتاع والإفادة. بينما الصور في النادرة تأتي بشكل عارض وهي قليلة إذا ما قيست بالصور في الرسالة الهزلية، وهي ليست زخرفًا أو حِلية أسلوبية لتحسين المعنى وتزيينه، كما أنها لا تعبّر عن ذاتية المتكلم ورؤيته التخييلية للعالم، وهي لا توظف لإثارة الإعجاب الجمالي، بل هي جزء منصهر في سياق تواصلي، تضطلع بوظيفة محورية هي توليد الهزل وإثارة الضحك، والإسهام في حرارة النادرة.

ويكشف استخدام الصور في الخطابات الهزلية عن تشكلاتها النوعية وفق أنواع الخطاب الذي تندرج فيه؛ إذ سيكشف تحليلنا

---

(1) محمد مشبال، بلاغة رسالة "في تفضيل النطق على الصمت" للجاحظ، مجلة، البلاغة وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد 1، 2012، ص 99.

(2) محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ص 108.

لمجوعة من الصور في النادرة في تراثنا السردي على أنّ طبيعة التحولات الدلالية فيها، تخضع لخدمة الغرض الهزلي لهذا النوع من الخطاب، وسنبيّن كيف تضاعف مثل هذه الصور من حرارة النادرة، أي كيف تولد الهزل وتفجّر الضحك، وتعمّق من هوّة المفارقة.

تضطلع الصور البلاغية الجزئية التي تتضمنها نصوص النوادر من تشبيه، ومجاز، واستعارة، وكناية، وجناس، وطباق، وتورية...، بدور مهمّ في جذب المتلقي، وتحريك خياله حتى يستوعب المعاني والدلالات التي تنطوي عليها الصور المقدمّة. ومن أهمّ هذه الصور المجاز، إذ هو "الذي يخلق المعنى ويصدم كلّ من لا يشاطر المتكلم وجهة نظره، وهو إلى ذلك طريقة تعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الإنسان، مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب"(1).

على أساس هذا الرأي تكون الصور البلاغية ذات طبيعة حجاجية لأنها تسهم في التأثير في المخاطَب في النادرة والمتلقي على حدّ سواء. غير أنّ اضطلاعها بوظيفة الهزل والسخرية يجعلها في كثير من الأحيان متهافتة وفاقدة لقوتها الحجاجية، نظرًا لقيامها على التعارض والتناقض، وهنا مكمن طرافتها. على هذا الأساس تعدّ السخرية والهزء من أهمّ الأسلحة الحجاجية(2).

(1) M. Meyer. Quéstion de rhétorique, Paris, 1993, p. 98.

(2) Ch. Perelman, et O.Tyteca, Traité de l' argumentation, La nouvelle rhétorique ,P. 263- 276.

3-1. وظيفية الصور القائمة على المشابهة

يحضر التشبيه الحسي كثيرًا في نصوص النوادر، وهو يستمدّ عناصر صورته من البيئة التي عاشت فيها الشخصية، وهو لا يضطلعُ بوظيفة توضيح الدلالة وتقريبها أو توكيدها كما هو قارّ في بلاغة النسق[1]، وإنما يتجاوز ذلك إلى التأثير الوجداني في المتلقي، ودفعه لاتخاذ موقف من هؤلاء الشخوص ورفض سلوكهم وأفعالهم، أي إنّ للتشبيه وظيفة إقناعية كذلك، فهو يعدّ في كثير من نصوص النوادر صورة وحجّة معًا.

روى ابن قتيبة هذه النادرة الغريبة والشاذة فقال:

"نزل يهودي على أعرابيّ فمات فقام الأعرابيّ يصلي عليه. فقال: اللهمّ إنه ضيف، وحق الضيف ما قد علمت، فأمهلنا إلى أن نقضي ذِمامه ثمّ شأنك والكلب"[2].

تتضمّن هذه النادرة تبعًا لتصنيف البلاغة العربية تشبيهًا بليغًا يكثف من حجة المشابهة؛ أي المشابهة الغريبة التي عقدها الأعرابيّ

---

(1) ترادف بلاغة النسق في تصورنا البلاغة "المدرسية"، وهي منظومة من القواعد والمعايير الجاهزة التي تنظر إلى مختلف الصور "البلاغية" أو ما يصطلح عليه في البلاغة الغربية بالوجوه البلاغية أو الأسلوبية في أجناس الخطاب في صيغة موحدة دون مراعاة خصوصية الجنس أو النوع الأدبي. انظر، سليمان الطالي، بلاغة النادرة بين الاستعمال والنسق، مجلة: بلاغات، العدد 1، 2009، القصر الكبير، المغرب، ص 159.

(2) عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1928، ج 2، ص 52.

بين اليهودي - الذي مات في منزله- وبين الكلب، وهو تشبيه يضطلعُ بوظيفة بلاغية، من خلال التقديم الحسي للمعنى الذي من شأنه تنفير المخاطب، وتغيير أفق انتظاره إزاء الموقف المعروض عليه إما بالإقرار أو بالنفي، ووجه الشبه الجامع بينهما الخسة واللؤم والحقارة. فهذه المشابهة هي التي أكسبت هذه النادرة حرارتها بما جسدته من مفارقة بين ما فعله الأعرابيّ وما قاله، بحيث تكشف بجلاء تعصّب هذا الأعرابيّ لدينه الإسلاميّ واحتقاره لليهود وللديانة اليهودية على حدّ سواء، والغريب أنّ هذا التعصّب لا يُعضده علمٌ بالكتاب والسنّة، بل هو تعصّب فطري ساذج، وهي من الراجح المقصدية من هذه المشابهة التحقيرية.

تتجلى المفارقة والغرابة في هذه النادرة أيضًا بين أقوال هذا الأعرابيّ وبين أفعاله؛ فالأعرابيّ لم يهتم باليهودي لديانته، بل لحق الضيافة؛ فحق الضيافة عند الأعراب أولى من الديانة. فهو على الرغم من احتقاره ومقته لليهودي يريد أن يؤدي له واجب الضيافة ولا يبخسه حقه، فقام بسلوك غريب وشاذ دلالة على جهله؛ فقد صلى عليه، على الرغم من أنّ صلاة المسلمين على اليهود غير جائزة، بل هي منافية لعاداتهم وتقاليدهم وتعاليمهم الدينية. أمّا الدعاء الذي تضرّع به الأعرابيّ إلى الله فهو يبرر به الصلاة عليه، وأنه يؤدي واجب الضيافة، ويدعو الله أن لا يعذبه وأن لا يؤاخذه.

لقد اضطلع الدعاء الوارد في ختام هذه النادرة بوظيفة بنيوية باعتباره عنصرًا من عناصر التكوين النصي للنادرة من جهة،

وشكلاً من أشكال الخطاب الذي يتناص معها لتوليد الهزل والإضحاك أو السخرية من جهة ثانية. وهو يستعمل في نصوص النوادر في مواقف مخصوصة تستلزم الجدّ، فإذا به يخرج عن السياق الذي وُضع من أجله، ليثير الهزل أو السخرية، نظرًا للمفارقة الصارخة التي يحدثها بين المقام والمقال. ولعلّ انزياح الدعاء عن السياق الجادّ الذي ينتمي إليه، إلى سياق هزلي ساخر راجع بالأساس إلى غفلة أو جهل أو حمق الشخصية التي أحدثت موقفًا طريفًا أو غريبًا أو شاذًا سواء عن قصد أم غير قصد[1].

يعدّ الملفوظ الذي ورد على لسان الأعرابيّ والقائم على المشابهة التحقيرية النتيجة المتوخاة - من هذه المشابهة- التي تعدّ حجة في اعتقاده، تروم المطابقة بين إنسان وحيوان لغاية حجاجية هي ذم اليهودي، وإشراك المتلقي في موقفه. فالصورة الراسخة في ذهن الأعرابيّ - والأعراب بصفة عامة- عن الديانة اليهودية التي يمقتها، أفضت به إلى الدعاء على اليهوديّ بدل الدعاء له وتشبيهه بالكلب. تغدو صورة المشابهة هنا فاقدة للقوة الحجاجية والإقناع، نظرا لانبنائها على التحقير العنيف (اليهودي = الكلب)، إضافة إلى كونها صورة سلبية سيظهر تهافتها سواء أمام تلق يصدر عن ثقافة مغايرة لثقافة الأعرابيّ، أم للثقافة السائدة في عصر ابن قتيبة؛ ثقافة تقوم على التسامح واحترام الأديان[2]، وهو ما يجعل هذا التلقي

(1) سليمان الطالي، بلاغة النادرة في الأدب العربي، ص 170.
(2) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، ص 305.

ينتج صورة سلبية ذات قيمة مناقضة للصورة/ الحجة المتهافتة التي نسجها الأعرابيّ حول اليهودي.

3-2. وظيفية الصور القائمة على المجانسة

يعدّ الجناس من فنون البديع اللفظية، وهو تشابه اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى[1]. وينقسم إلى جناس تامّ وغير تامّ. وهو يضطلعُ بوظيفة بلاغية مهمة، تتمثل في أنّ المجانسة بين الألفاظ -على الرغم من تباعدها- توهم بتجانس المعاني وتقاربها، كما تضطلع بوظائف أخرى، هي: توضيح التشابه بين الألفاظ، والتقريب بين الأشياء، والتأكيد على الصلة الموجودة بينها، وتزيين الخطاب للإمتاع، وتقويته للتأثير[2]. فهو من هذه الوجهة صورة وحجة، فهاتان الوظيفتان متداخلتان في نصوص النوادر لا يجوز الفصل بينهما في مقاربتها.

من نصوص النوادر التي تزاوج بين هاتين الوظيفتين، النادرة التي بطلها أعرابيّ نزل ضيفا عند أسرة بالبصرة، وطلبت منه اقتسام الدجاجة بهدف الضحك والسخرية منه:

"قال أبو الحسن: حدّثني أعرابيّ كان ينزل بالبصرة قال: قدِم أعرابيّ من البادية، فأنزلته وكان عندي دجاج كثير، ولي امرأة وابنان

(1) عبد العزيز عتيق، علم البديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1985، ص 195.

(2) Joelle Gardes Tamine, La rhétorique, op, cit, 2002, P. 130.

وابنتان منها، فقلت لامرأتي: بادري واشوي لنا دجاجة وقدّميها إلينا نتغذاها، فلمّا حضر الغذاء جلسنا جميعًا، أنا وامرأتي وابناي وابنتاي والأعرابيّ. قال: فدفعنا إليه الدجاجة، فقلنا له: اقسمها بيننا - نريد بذلك أن نضحك منه- فقال: لا أحسن القسمة. فإن رضيتم بقسمتي قسمتها بينكم. قلنا: إنا نرضى. فأخذ رأس الدجاجة فقطعه فناولنيه، وقال: الرأس للرأس. وقطع الجناحين وقال: الجناحان للابنين. ثمّ قطع الساقين، فقال: الساقان للابنتين. ثمّ قطع الزمكي، وقال: العجز للعجز "العجوز". وقال: الزور للزائر، قال: فأخذ الدّجاجة بأسرها وسخر منّا..."[1].

تتجلى المجانسة التامّة بين اسمين في قوله: "الرأسُ للرأس"؛ يقصد بالرأس الأوّل رأس الدجاجة، بينما يقصد بالرأس الثاني رأس الأسرة أي ربّها. وفي قوله: "العجز للعجز"؛ يقصد بالعجز الأولى عجز الدجاجة وهو الزمكي، بينما يقصد بالعجز الثانية العجوز/ الزوجة. أمّا المجانسة الناقصة بين اسمين فتظهر في الثنائيات الآتية: (الجناحين/ الجناحان)، (الساقين/ الساقان)، (الزور/ الزائر).

تضطلعُ الصور البلاغية الجزئية التي تتضمّن المجانسة بين اسمين بعدّة وظائف؛ أولها، تتمثل في المفاجأة والإثارة والتأثير الذي تحدثه في السامع، بما فيها من خداع وخفاء ومواربة لا تلبث

(1) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، 1969، ج 2، ص 357-359.

أن تنكشف. ثانيها، الوظيفة الهزلية الساخرة، أي أنّ الجناس في هذه النادرة يشكلُ صورًا مولدة للهزل والسخرية والإضحاك، ولوْ غاب مثلاً عن هذا النص لانعدمت الوظيفة الهزلية. ثالثها الوظيفة الحجاجيّة، التي تتمثل في كون الجناس ذاته أسلوبًا حجاجيًا يتغيى الإقناع[1]؛ فالأعرابيّ سلك هذه الطريقة/ الحيلة ليفوز بالدجاجة موهمًا أفراد الأسرة بأنّ قسمته عادلة، وبأنه راعى المجانسة بين كلّ قطعة من الدجاجة بما يجانسها من موقع كلّ فرد في الأسرة. وكأن قوله يضمر معنى مفاده: اللوم والعتاب في هذه القسمة على المجانسة ذاتها، وليس عليّ أنا.

احتال الضيف/ الأعرابيّ على المُضيف وأسرته مرتين؛ في المرة الأولى أخذ وحده النصيب الأوفر من الدجاجة، بينما اكتفت الأسرة (الزوج والزوجة والابنان والبنتان) بالأطراف والرأس والعجز. وفي المرة الثانية – اليوم الثاني- عندما قدمت له الأسرة خمس دجاجات، اقترح عليها الاختيار بين القسمة وترًا أم شفعًا، ولمّا اختارت القسمة وترًا، حصل الزوج والزوجة على دجاجة واحدة، وحصل الابنان على دجاجة واحدة، كما حصلت البنتان أيضًا على دجاجة واحدة -باعتبار كلّ زوجين ودجاجة ثلاثة-، بينما حصل الأعرابيّ على دجاجتين. وحينما لمْ ترُقِ القسمة أفراد الأسرة خيّرها

(1) يدرج أوليفيي روبول الجناس في صلب الحجاج؛ حيث يوهم تجانس الألفاظ بتجانس المعاني. انظر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 24.

في القسمة شفعًا، وعندما أبدت رضاها، حصلت الأسرة كلها على دجاجتين، بينما حصل الأعرابيّ وحده على ثلاث دجاجات، ثمّ "رفع يديه إلى السماء وقال: اللهمّ لك الحمدُ أنت فهّمتنيها"(1).

ينبني الهزل في هذه النادرة على المجانسة باعتبارها مصدر الهزل الذي يتحقق بواسطة التحويل والتحوير، أي الانتقال من المستوى الحرفي للعبارات إلى مستوى المضمر، وهي تنسب إلى أقوال الشخصية/ الأعرابيّ. كما ينبني الهزل على قلب المواقف التي تتمثل في الأحداث والوقائع الطريفة التي وقعت؛ فالأسرة أرادت أن تضحك من الضيف وتتخذه موضوعًا للفكاهة، بينما قلب الضيف الموقف/ الحيلة عليها، وأصبحت هي موضوع الفكاهة والتندر. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الضرب من النوادر هو أقرب إلى الهزل والفكاهة منها إلى السخرية لانعدام المقصدية التحقيرية الازدرائية.

يبرز الهزل في هذه النادرة من خلال تهكم الأعرابيّ بأفراد الأسرة وقلب الحيلة عليها، وهو هزل حواري(2) يقوم على قلب المواقف؛ فالأعرابيّ بقدر ما يتظاهر بالسذاجة في الظاهر، بقدر ما ينبئ باطنه عن معرفة وفطنة وظرف.

---

(1) منح الضيف/ الأعرابيّ للأب وابنيه دجاجة واحدة -باعتبارهم أربعة-، كما منح الأم وابنتيها أيضا دجاجة واحدة، وفاز بثلاث دجاجات. انظر، الجاحظ، الحيوان، ص 357-359.

(2) تستعمل "بيدا ألمان" مصطلح السخرية الحوارية. انظر،- Beda Alleman, L' ironie en tant que principe littéraire. Coll. Flammarion, 1964, p.10.

لقد اعتمدت النادرة على ألفاظ وعبارات مستمدة من المعجم "الفقهي" الذي يرتبط بحقل العبادات في مجال الصلاة (الشفع والوتر)، كما يرتبط بحقل الأحكام الشرعية المتعلقة بالإرث والقسمة (القسمة وترًا/ القسمة شفعًا)، ويعدّ انزياح هذه الألفاظ عن مجالها الجاد إلى مجال مغاير لطبيعة استعمالها المتمثل في (قسمة الدجاج)، مفارقة صارخة تولد الهزل وتستدعي الضحك. كما يمكن اعتبار المجانسة بين الألفاظ التي اعتمدها الأعرابيّ ضربًا من الحجاج، الذي يستند إلى حجة الثقافة الدينية المتمثلة في استعمال المصطلحات الفقهية للفوز بقسمة الدجاج، وقلب الحيلة على صاحبها والتندر به.

3-3. وظيفية الصور القائمة على التورية

تعدّ التورية من فنون البديع المعنوي، وهي في اصطلاح البلاغيين: أن يذكرَ المتكلمُ لفظًا مفردًا له معنيان، قريبٌ ظاهر غير مُراد، وبعيد خفيّ هو المُراد[1].

إنّ أرقى أنواع الفكاهة والهزل والسخرية هي التي تقومُ على التورية، وهي ليست عملية آلية تخضع فيها لمنطق اللغة وحدها، بل هي عملية ذهنية تنطوي على إيجاز وتكثيف بالمعنى "الشكلي" والسيكولوجي معًا، ممّا يوفر قاعدة صلبة للنادرة وروح الفكاهة والهزل[2]. فالتورية صورة بلاغية تنشأ عن المفارقات بين معنى

(1) عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص 122.
(2) أحمد أبو زيد، الفكاهة والضحك، مرجع سابق، ص 75.

ظاهر اللفظ وهو غير مقصود، وبين المعنى الخفيّ وهو المقصود. ولعلّ المفارقة التي تنطوي عليها التورية تضطلع بعدّة وظائف، أهمّها، التباس فهم الدلالة عن المخاطب في النادرة، وعن القارئ غير المحترف، ممّا ينتج عنه اختلاف في الفهم. إضافة إلى ذلك، تولد الهزل والسخرية من خلال المفارقة ذاتها، وتسهم في جمالية النادرة من خلال التكثيف الأسلوبي و"السيكولوجي"، والتصوير البلاغي الهزلي، كما لا تعدم الوظيفة الإقناعية أيضًا.

وإذا كانت التورية تضطلعُ ببلاغة خاصة في نصوص النوادر، ولا تتعدى صورة بلاغية واحدة في أغلب الأحيان، فإن النادرة التي سنقاربها تحضر فيها عدّة توريات بحيث تشكل صورة كلية منسجمة يتولد من خلالها الهزل والطرافة، وتنهض عليها بلاغة هذه النادرة التي تزاوج بين التخييل والحجاج:

"التقى أعرابيّ بعدّة لصوص فسلبوه ماله، وضربوه وأهانوه. فقصد بغداد يشكو أمرَه للخليفة، فعندما وصل بابَ القصر أرادَ الدّخول، فصدّه الأعوانُ والحجّابُ فألحّ عليهم أن يسمحوا له بالدخول، فسألوه من أنت؟ وما حاجتك؟ لنعرضَ للخليفة أمرك. فقال: أنا رجلٌ لي ما ليس لله، وعندي ما ليس عند الله، وأهربُ من رحمة الله، وأحبّ الفتنة، وأبغض الحق، وأشهد بما لا أرى. فدخل أحد الأعوان وأعلمَ الخليفة بما قاله الأعرابيّ، فتعجّب، وقال ائتوني بهذا الغمر لأسمع كفره من فمه وأعاقبه، فأتي به فسأله: أأنتَ القائل، أن لك ما ليس لله، ولله ما في السموات والأرض، فكيف

تدّعي ذلك يا جاهل؟ فقال: نعم أنا قائل ذلك، فإنّ لي زوجة وبنين وليس لله شيء من ذلك. فقال الخليفة: أأنت القائل: إنّ عندك ما ليس عند الله؟ قال الأعرابيّ: نعم عندي الكذب والخديعة وما عند الله شيء من هذا. فقال الخليفة: أأنت القائل إنك تهرب من رحمة الله؟ قال: نعم أهرب من المطر وهو من مراحم الله. قال الخليفة: أنت القائلُ أيضًا، إنك تحبّ الفتنة، وكيف ذلك يا شقيّ؟ قال الأعرابيّ: نعم أحبّ المال والبنين، وهما أشدّ فتنة. قال الخليفة: وأنت القائل، إنك تبغض الحق؟ قال: نعم. أبغض الموت، وهو حق جار على كلّ حيّ. قال الخليفة: وأنت القائل إنك تشهد بما لا ترى؟ قال الأعرابيّ: نعم، أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله، ولم أر أحدًا منهما. فسُرّ الخليفة من نباهته، وحصّلَ له ما سلبه إياه اللصوص، وقرّبه إليه"[1].

تنهض بلاغة هذه النادرة على مجموعة من الصور البلاغية الجزئية التي تتضمّن التورية، بحيث تسهم في تكوين النص بما تولده من معان هزلية طريفة؛ فالأعرابيّ ينطق ألفاظًا وتعابير تتضمّن معنيين: معنى قريب غير مقصود يشي بكفره وإلحاده، وهو ما فهمه الحجّاب والأعوان والخليفة في بداية الأمر، ومعنى بعيد هو الذي قصده الأعرابيّ ووضحه بعد ذلك للخليفة.

(1) جامعة إبراهيم زيدان، نوادر الأدباء، طبعة مكتبة الهلال، القاهرة، 1901، ص 129.

تبرز هذه النادرة كما هو واضح الاستجداء بالحيلة عن طريق التورية؛ فالأعرابيّ احتال بهذه الطريقة حتى يصل إلى الخليفة ويستجديه، لأنه لوْ صرّح بحاجته لأهملت ورُفضت، أمّا إثارة الحجّاب والأعوان بمثل هذه القناعات والآراء الخارجة عن المألوف، فهي جديرة بعرضها على الخليفة. لقد لازم استخدام الأعرابيّ للتورية أمرًا متعلقًا بالدهشة؛ دهشة الحجّاب والأعوان والخليفة والمتلقي على حدّ سواء أنّ ما كانوا يتصورونه ويتوقعونه ليس كذلك. وهنا تحققت المفاجأة المبنية على الخديعة والبراعة في استخدام اللغة. فالتورية ترادف التمويه، وخرق التوقع، والخروج عن المألوف، كما تعدّ أداة معرفية وتعليمية أيضًا.

لقد أسهمت الصور البلاغية الجزئية التي تتضمّن التورية في تشكيل صورة عامّة حول شخصيّة الأعرابيّ، التي تنمّ عن الذكاء والفطنة والبراعة في التلاعب بدلالات الألفاظ وقلب المعاني من خلال حوار يقوم على " فن المساءلة القائم على مظهر السذاجة مع إخفاء المعرفة"[(1)]، بهدف إثارة الفكاهة والهزل والتخلص من العقاب، ولفت انتباه الخليفة إلى ظرفه واحتياجه، وتحقيق مراده ونيل شرف حظوة التقرب منه. كما أسهمت هذه الصور في تكوين النسيج النصي للنادرة، وشكلت بنيتها التي اتسمت بالامتداد السردي، وبالتشويق القصصي، وبالحوار الهزلي الطريف.

(1) Morier H. Dictionnaire de poétique et de rhétorique. 4ème édition 1989. P. 597.

نقلاً عن، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 94.

تستمد التورية المستخدمة في هذه النادرة جانبًا من حجاجيتها من انصهارها في بناء صورة الأعرابيّ المؤثرة انفعاليًا في نفسية الخليفة[1]؛ فهذه التورية تصور اقتداره على البلاغة وفطنته وظرفه، وتمنحه المهابة والقبول وشرف الحظوة لمجالسة الخليفة. تعمل التورية هنا على بناء صورة الشخصية الرئيسة "الإيتوس" بوصفها جملة من الأقوال القادرة على التأثير في المخاطب، وشدّ انتباهه لتصديق الخطاب وتلبية حاجته[2]. وهذا يفضي بنا إلى القول إنّ لتأثير الصور البلاغية قدرة على إثارة المشاعر وتحقيق الإقناع.

يتمثل الحجاج الهزلي في هذه النادرة في الاستناد إلى حجّة الفصل[3] بين ظاهر خطاب الأعرابيّ، وبين المعنى الحقيقي المقصود، أي أنّ الأعرابيّ لجأ في إقناع الخليفة إلى حجّة الفصل -التي تنطوي عليها التورية- بين معنى ظاهر غير مقصود، وبين معنى حقيقي غير ظاهر أثبته بعد ذلك ووضحه. كما لجأ الأعرابيّ إلى التوضيح والتفسير؛ فكلما سأله الخليفة عن معنى من المعاني "المستنكرة" التي تفوّه بها، يجيب موضحًا ومفسرًا المعنى المقصود الذي يحظى بقبول ورضى الخليفة. وهذا التفسير بلاغي يسعى إلى توضيح المعنى الخفي التي تنطوي عليه التورية لغاية حجاجية هي

(1) محمد مشبال، البلاغة العربية واستراتيجية الإيتوس في النص القرآني، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط1، 2015، ص 197.

(2) نفسه.

(3) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، ص 200.

إقناع الخليفة، وتنزيه نفسه عن "الشبهات" التي يشي بها منطوق خطابه.

تستند الشخصية في حجاجها باعتمادها على التورية التي تنطوي على حجة المعتقد الديني المشترك لإيقاع التصديق بقوله؛ فسرور الخليفة من نباهة الأعرابي وإعجابه به، ومنحه ما سلبه إياه اللصوص، وتقريبه منه، يعدّ حجّة سلطة وسندًا لدعم وظيفة السرد الحجاجية، كما أنّ الاستناد إلى المعتقد الديني عند المتلقي يعزز هذه الوظيفة(1) حينما ينفي الغرابة عن أقوال الأعرابيّ، ويقع التصديق بها.

يبدو من خلال النماذج النصية السابقة أنّ وظيفية مختلف الصور في النادرة تبئيرية واختزالية؛ إذ تركز على إبراز الصفات السلبية للشخصية، على حساب مظاهر أو صفات أخرى. كما تبيّن لنا أن الصور قادرة على المزاوجة بين الإمتاع والإفادة أو بين التخييل والإقناع؛ فهي بقدر ما تمتع وتضحك فإنها لا تغيب عنها الوظيفة الحجاجية الإقناعية، على الرغم من انتماء هذه الصور إلى نوع خطابي غير حجاجي هو النادرة. إنّ الصور بهذا الاعتبار مهيأة لاكتساب وظيفة حجاجية في مواقف الاختلاف والتوتر(2)، أو في مواقف تقوم على المفارقة والتناقض، وأحيانًا الشذوذ، كما هو شأن كل الخطابات الهزلية الساخرة.

---

(1) نفسه، ص 250.

(2) هذا الرأي لميشيل ماير، لمزيد من التفصيل، انظر، محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ص 109.

خلاصة

بلاغة الخطاب الهزلي -كما أظهرت هذه الدراسة- لا تتمثل في مقوّم المفارقة والتناقض الذي ينهض عليه، ولكنها تتمثل في خطاب يزاوج بين التخييل والإقناع، على الرغم من انتماء بعض الخطابات كالنادرة والرسالة الهزلية إلى أنواع غير حجاجية، أي خطاب يزاوج بين التأثير الانفعالي الذي يتوخى إحداثه في المتلقي بهدف الهزل أو السخرية والضحك، كما تتمثل أيضا في الغاية الحجاجية العامّة التي اعتدّ بها الخطاب البلاغي والنقدي في تراثنا، وتتمثل في الدّعوة إلى فكرة "الاعتدال" وتخليق السلوك الإنساني في المجتمع. وقد أظهر تحليلنا لبعض الصور الواردة في النادرة والرسالة الهزلية التي تقوم على المفارقة والتناقض والغرابة والمبالغة، وغيرها، أن طبيعة المفارقة ذاتها تتباين بتباين تجلياتها في الأنواع الخطابية.

لقد كانت غايتنا من هذه الدراسة أيضًا الكشف عن المقاربة البلاغية للصور في ارتباطها بالغرض الهزلي، بوصفها غير مستقلة عن نوع الخطاب الذي تنتمي إليه، وعن السياق التواصلي الهزلي الذي ترد فيه، وتتشكل داخله. وبناء على هذا المبدأ أظهر تحليلنا لبعض النصوص التي تنطوي على صور قائمة على المشابهة والمجانسة والتورية، أنها بقدر ما تسهم في حرارة النادرة بما تولده من مفارقة وغرابة وشذوذ يستدعي الهزل أو السخرية، بقدر ما تهدف إلى إحداث التغيير في الآخر، بحيث لا تخفى مقاصدها التعليمية والإصلاحية. هكذا لا ينفصل الإمتاع والإقناع في مثل هذه النصوص والخطابات، بل يتداخلان ويتعالقان، وهنا تكمن جوهر بلاغتها.

المراجع

باللغة العربية:

(1) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1928.

(2) ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، د. ت.

(3) الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف، شرحه ووضع هوامشه: محمد قميحة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 2005.

(4) أحمد أبو زيد، الفكاهة والضحك، مجلة: عالم الفكر، المجلد 13، ع 3، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1982.

(5) أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي: دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1، 2004.

(6) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1969.

(7) جامعة إبراهيم زيدان، نوادر الأدباء، طبعة مكتبة الهلال، القاهرة، 1901.

(8) الحسن بوتبيا، أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي بين الواقع والفن، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 1، 2007.

(9) خولة شخاترة، بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط 2، 2006.

(10) سعيد جبار، بلاغة الخطاب كيف تتحقق؟ قراءة في نموذج من نص رحلي، ضمن كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط1، 2014.

(11) سليمان الطالي، بلاغة النادرة في الأدب العربي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2015.

(12) سليمان الطالي، بلاغة النادرة بين الاستعمال والنسق، مجلة: بلاغات، العدد 1، 2009، القصر الكبير، المغرب.

(13) شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار المعارف بمصر، 1948.

(14) عبد العزيز عتيق، علم البديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1985.

(15) عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار الملايين، بيروت، 1978.

(16) محمد مشبال، بلاغة رسالة "في تفضيل النطق على الصمت" للجاحظ، مجلة، البلاغة وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد 1، 2012.

(17) محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ضمن كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط 1، 2014.

(18) محمد مشبال، البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، ط 1، 2010.

(19) محمد مشبال، البلاغة العربية واستراتيجية الإيتوس في النص القرآني، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان الرباط، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط 1، 2015.

(20) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2015.

(21) محمد مشبال، سمة "التضمين التهكمي" في رسالة التربيع والتدوير، مجلة فصول، المجلد 13، العدد 3، خريف 1994.

(22) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، 2005.

(23) محمد كرد علي، أمراء البيان، ج2، ط. 2، القاهرة، 1948.

(24) محمود المصفار، بخلاء الجاحظ بين تعدد الخطاب وخطاب التعدد: مقاربة سردية في الهزل"، كلية الآداب بصفاقس، تونس، 1998.

(25) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط 3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

(26) مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، مجلة عالم المعرفة، العدد 218، فبراير 1997.

(27) مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1990.

(28) نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، 2005.

باللغة الأجنبية.

(1) Beda Alleman, L'ironie en tant que principe littéraire. Coll. Flammarion, 1964 .

(2) Ch. Perelman, et O.Tyteca, Traité de l'argumentation,La nouvelle rhétorique, 5èmeédition. Bruxelles. 2000.

(3) Jean-Jacques Robrieux, Rhétorique et argumentation, Armand Colin,2010 .

(4) Joelle Gardes Tamine, La rhétorique, Armand Colin, Paris, 2002. - M. Meyer. Quéstions de rhétorique, Paris, 1993.

(5) Morier H. Dictionnaire de poétique et de rhétorique. 4èmeédition 1989 .

الفصل

السابع

7

بلاغة الخطاب الصوفي

رسائل الشيخ الحراق أنموذجًا

محمد البقالي

لقد اتخذت كثير من الدراسات الخطاب الصوفي موضوعًا لاستجلاء مقوماته الأدبية والفنية، وإبراز طاقاته التأويلية الغنية، من خلال تحليل رموزه اللغوية وصوره الفنية ومقوماته التخييلية. وقد كان المسعى في كل ذلك هو توسيع دائرة الخطابات الأدبية التي أقصت النظرية النقدية العربية الكلاسيكية من اهتمامها جزءًا مهمًا منها.

ولما كنا لا ننفي انطواء كثير من الخطابات الصوفية على أبعاد أدبية، خصوصًا لما تكون الصياغة الخطابية تتحكم فيها الوظيفة التعبيرية والمقصدية الجمالية، فإننا بالمقابل نرى أن المقصدية الأبرز في الخطابات الصوفية ذات صبغة نفعية عملية، وهو ما يجعلها تتنزل في مقامات تداولية.

على هذا النحو يغدو تشغيل المقاربة البلاغية الحجاجية مفيدًا في تحليل هذا النمط من الخطابات. هذه المقاربة التي ستتخذ من

متن رسائل الشيخ محمد الحراق موضوعًا لها، بوصفه خطابًا صوفيًا يتوخى من خلاله المرسِل الشيخ الحراق تحقيق مقصديات صوفية وحمل المتلقي المريد على مشاركة الشيخ اعتقاداته الصوفية. إن هذا البعد الإقناعي لنصوص الحراق تؤكده الخلاصة التي انتهى إليها محقق الرسائل، يقول في هذا الصدد: "ومن ثم خلصت إلى أن الخطاب الأدبي في رسائل الشيخ محمد الحراق يقوم على إستراتيجية الإقناع التي تنافي الإستراتيجيات الإكراهية، حيث إن المكونات الأدبية تتضافر جميعها في جعل الفعالية الحجاجية للرسائل أكثر نجوعًا وأقوى تأثيرًا، وبذلك استنتجت أن هذه الرسائل الصوفية الحراقية عبارة عن نص حجاجي؛ وهو حجاج تقويمي يفترض وجود اعتراضات لدى المرسل، فيسبقها ويجيب عنها"[1].

---

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق في التصوف، دراسة وتحقيق محمد رشيد أكديرة، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الإمام الجنيد للدراسات =

بيد أن هذا الاستنتاج، وإن كان يخدم توجهنا في الدراسة، لم يتجاوز طابعه الحدسي والانطباعي، ولم تفرزه قراءة بلاغية تتوسل بالجهاز المفاهيمي للبلاغة الحجاجية؛ إذ يتضح جليًا من خلال مباحث الدراسة[1] التي خصها الباحث لرسائل الحراق، أنها كانت منشغلة بالبلاغة الجمالية أساسًا، التي جعلت مركز اهتمامها إبراز الانزياحات الأسلوبية التي وسمت اللغة الصوفية للشيخ، فكان من نتائج هذا التوجه أن نزعت بعض المباحث[2] إلى رصد وتصنيف وتبويب الوجوه الأسلوبية دون الانشغال بوظائفها خطابيًا.

ومع أننا لا ننفي الأهمية البالغة للمكون الجمالي لنصوص الحراق، الذي نهضت على كشفه جل مباحث دراسة المحقق وغيرها من الدراسات، إلا أن تحليلنا سيروم أساسًا الاشتغال على المكون

= والبحوث الصوفية المتخصصة، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م، ص 12.

(1) تضمن الفصل الثالث من الدراسة خمسة مباحث، المبحث الأول الذي انشغل بإبراز خصائص اللغة الصوفية عند الحراق، من خلال ثلاثة محاور؛ اللغة العادية أو لغة الاستعمال المنضبط بالمعيار، اللغة الشعرية أو لغة الإبداع الجمالية، اللغة الصوفية أو لغة الخرقين المرجعي والمعياري، في حين تناول المبحث الثاني المضمون الأدبي لرسائل الشيخ محمد الحراق، وتركز المبحث الثالث حول المصطلح الصوفي، وأما المبحث الرابع فتناول التعلق النصي في رسائل الشيخ محمد الحراق.

(2) انظر المبحث الثاني من الفصل الثالث، صفحات: 163-164-165-165-166.

الحجاجي لهذه النصوص، بوصفه يمثل جوهر بلاغتها، ما دامت رسائل الحراق قد تشكلت في مقامات تواصلية تحكمها رغبة الشيخ في التأثير في مريديه، وحملهم على التمسك بجملة من معتقداته الصوفية.

إن تحديد المقام التواصلي الذي تحكم في صياغة خطابات الشيخ يعد سبيلا لتبين الإستراتيجية الحجاجية التي سلكها الخطيب من أجل حمل المخاطب على مشاركته معتقداته، التي تقوم على مجموعة من الاختيارات اللفظية والأسلوبية، فرضها الإطار النوعي الذي تنتسب إليه نصوص الحراق. من هنا يغدو الكشف عن الأنواع الخطابية التي انتظمت هذه النصوص خطوة ضرورية لتحديد بلاغة النص الصوفي عمومًا، ورسائل الحراق خصوصًا، وإجراء مفيدًا في بناء مقاربة بلاغية كفيلة باستخلاص البنيات الحجاجية الملائمة لهذه النصوص.

1- المقامات التخاطبية في رسائل الحراق

إن رسائل الحراق خطابات حوارية صريحة في مجملها، طرفاها باث وهو الشيخ الحراق، كاتب الرسائل، ومتلق يمثل المريد عمومًا، متعلق بشيخه، وخاضع لسلطته المعنوية، حاضر حضورًا مكثفا في هذه الخطابات. فإذا كانت هذه الرسائل صادرة عن مؤلف واحد، فإن متلقيها تعددت صيغ التعبير عنه، ولكنها في نهاية المطاف تؤول إلى رسم صورة نمطية واحدة عنه، ذلك المتلقي الذي اختار التصوف، مذهبًا له في حياته، والشاذلية الدرقاوية طريقة له في التعبد.

إن متلقي رسائل الشيخ عموما هم مريدو وأتباع زاويته، وتلامذته الذين يأخذون عنه ويستمدون من مدده وروحانيته، ويمكن حصرهم - تبعًا لمحقق الرسائل - في الأصناف الآتية: فئة المريدين والفقراء؛ الذين خاطبهم الشيخ في معظم رسائله، منهم تلاميذه فقراء فاس[1]، ومنهم أصحابه فقراء الرباط[2]، وفئة المرشدين والمقدمين[3]، باعتبارهم يشكلون متلقيًا مخصوصًا، إذ هم بمنزلة الشيوخ في الزوايا التابعة له، يقومون مقامه، وينوبون عنه في التربية والتوجيه، وفئة الفقهاء والعلماء من تلامذته[4].

فتحديد هوية طرفي التخاطب وأوضاع كل منهما؛ أي المتكلم والمخاطب، من شأنه أن يساعد في فهم خصائص الخطاب المترتب عن تفاعلهما، وأيضًا أغراضه وبلاغته؛ إذ الوقوف على شكل ونمط التفاعل بين المتكلم والمخاطب، يعطينا فكرة عن طبيعة الحجاج الذي يروم الأول حمل الثاني على التسليم بدعواه.

إن انعقاد التخاطب انطلاقًا من الحقل الصوفي بين متكلم شيخ وصوفي ومربٍّ وعارف بالطرق الموصلة إلى الله وبأدواء النفوس وسبل علاجها، وبين مخاطب مريد خاضع لإرادة الشيخ، يفرض عليه أن يتخذ أوضاعًا مخصوصة، ويجعل من الرسائل خطابًا حواريًا صادرًا من متكلم يملك كفاءة محددة وسلطة معينة، نحو

(1) الرسالة الأولى والتاسعة والثانية عشرة من النص المحقق.

(2) الرسالة العشرون والحادية والعشرون.

(3) الرسالة الثانية والأربعون.

(4) الرسالة الثانية والثامنة والثانية والعشرون.

مخاطب يصغي ويذعن ويسلم، ولا يقوى على الاعتراض[1]. ولعل هذا الموقف التواصلي أن يبرز غياب نصوص تحاور متلقيًا معترضًا على دعوى أو يدعم دعوى مضادة. لكن هذا الأمر لا ينزع عنها ضرورة طاقتها البلاغية، القائمة على حجاج مخصوص، كما يتجسد ذلك على مستوى خلق الميل والاستعداد النفسيين إزاء قيم صوفية محددة ضمن مرحلة أولى، ثم تجسيدها عمليًا في مرحلة ثانية. فالشيخ كان يبني أدلته على مقتضى ما يتعين على مخاطبه أن يقوم به، ويستحضر إمكانات تقبلها والاقتناع بها، ولعل هذا يتماشى مع فكرة برلمان للحجاج، حيث يلعب المخاطب دورًا أساسيًا في تحديد خصائص الحجاج وسلوك الخطيب[2].

في هذا السياق لا يعدو المقام التواصلي الذي حكم الصياغة الخطابية لنصوص الحراق أن يكون وعظًا أو نصحًا أو وصية. وهو الأمر الذي يفسر تردد صيغ الطلب القائم على الأمر والنهي (افعل، لا تفعل). فلا تكاد رسالة من رسائل الشيخ تخلو من صيغ الحث والنهي. ففي الرسالة الأولى، على سبيل المثال، التي وجهها الشيخ إلى مريديه بفاس، في غرض الإقبال على الله تعالى والاشتغال به والعكوف على ذكره، تشكلت بنيتها الخطابية من جملة أوامر؛ مثل

(1) من الشروط الموصلة إلى الله تعالى في الحقل الصوفي تسليم المريد إرادته للشيخ.

(2) Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de L'argumentation, Editions De L'université De Bruxelles, 5e Edition, 2000,Belgique, P:32.

قوله: "أحضكم (ولا بد ولا بد) على الاجتماع بالزاوية يوم الجمعة، ولا بد من معلم..، اقتدوا بأهل الجد...، اطرحوا من عقولكم الخواطر"، ونواهي مثل: "لا تقتدوا بأهل الهزل في هزلهم، لا تعتمدوا شيئًا من ذلك"[1].

إن النظر إلى الرسائل من هذه الزاوية، يجعلنا نقر بأنها تتسم بسمة بارزة؛ وهي الإنجازية أو العملية، التي تفضي حتمًا إلى القول بحجاجية هذا النمط من الخطاب. إن قارئ رسائل الشيخ قد يلمس نوعًا من التداخل فيما يخص مقامات التلفظ التي صيغت وفقها، فيلتبس عليه مقام الوعظ بمقام الوصية ومقام النصح، ويكون بذلك إزاء رسالة وعظية أو رسالة وصية أو رسالة نصح، وهو مما يفرض علينا بداية تدقيق النظر في حدود هذه الأغراض التي تطبع هذه النصوص في أفق الخوض في حجاجيتها واستكناه طاقتها البلاغية.

أ- مقام الوعظ

جاء في لسان العرب مادة "وعظ": الوعظ والعظة والموعظة: النصح والتذكير بالعواقب، أي تذكير الإنسان بما يلين قلبه من ثواب وعقاب[2]. والموعظة ما يوعظ به من قول أو فعل. تشي الدلالة المعجمية لمفهوم "الوعظ" بجملة خلاصات منها قيامه على

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 200-203.

(2) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 2003م، ج15/ 243، مادة "وعظ".

النصح والتذكير بالعواقب، والأمر بالمعروف والتوصية به، والنهي عن المنكر، كما يأخذ الوعظ شكل قول أو فعل.

فلا شك أن ارتباط الوعظ بالحقل الديني هو ارتباط وثيق. والواعظ هو من يتوجه إلى مخاطبيه بمجموعة من الدعاوى تقوم أساسًا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي انبناء الخطاب الوعظي على صيغتين رئيستين؛ هما: "افعل" و"لا تفعل". كما أن ارتباط التذكير بما يلين القلب من ثواب وعقاب، يجعل أسلوب الخطاب الوعظي يقوم على الترغيب والترهيب أيضًا. يقول الشيخ الحراق وهو يعظ مريديه بعدم الغفلة عن الموت، وبسرعة فناء متاع الدنيا: "وبعد، يا إخواننا، فلا يخفى عليكم أن الحياة وإن طالت لا بد أن تعدم، وأن الأجل وإن بعد لا محالة عن قريب يقدم، وأن اللبيب من طوى ما بينهما من أمد، ورأى بعين بصيرته..."(1).

غير أن هذه الخصائص اللغوية لا يمكن أن تسعف في تمييز الوعظ من الوصية والنصح، باعتبارها صيغًا تتردد في جميع هذه الخطابات، ولكون أن الدلالة المعجمية تمتزج بالنصح والوصية. لكن يمكن أن نقول بنوع من التدقيق إن الحقل الذي يجري فيه الوعظ أضيق وأخص من الحقلين اللذين يمكن أن يجري فيهما كل من النصح والوصية؛ وبعبارة أخرى إن الوعظ لا ينشأ إلا في المجال الديني، والتصوف جزء منه طبعًا، وأما النصح والوصية فقد

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 209.

يتجاوزان هذا الحقل إلى غيره من الحقول. فنتحدث إذن عن النصيحة الدينية والسياسية والتربوية وغيرها، كما يمكن أن نتحدث عن الوصية الدينية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

ونود أيضًا أن ننبه إلى أن غرض الوعظ عمل تواصلي، غير مقصور على الرسائل، بل تضطلع به عديد من الأجناس، من قبيل: الخطابة الوعظية وقصص الزهاد والشعر الوعظي والحكمة والمقامة وغيرها، وإن كان في الأصل ألصق بالخطابة الشفهية[1].

ب - مقام النصيحة أو النصح

معجميًا تشير مادة "نصح" إلى معنى خلص، والنصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح. وأصل النصح الخلوص. ومعنى النصيحة لله صحة الاعتقاد في وحدانيته، وإخلاص النية في عبادته. والنصيحة لكتاب الله هو التصديق به والعمل بما فيه. ونصيحة رسوله التصديق بنبوته ورسالته والانقياد لما أمر به ونهى عنه. ونصيحة الأئمة طاعتهم في الحق. ونصيحة عامة المسلمين إرشادهم إلى المصالح[2].

---

(1) الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة شعرية)، صالح رمضان، دار الفارابي، بيروت، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، ودار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 2007م، ص 66-67.

(2) لسان العرب، مرجع مذكور، ج14/ 268-269، مادة "نصح".

يستفاد مما سبق أن النصح كما يحضر في المجال الديني، قد يحضر في غيره من المجالات، إذ يشترط فيه سمة الصدق في النصيحة. كما أن النصيحة تقوم على الحث على مجموعة من الأمور الصالحة، وترك الأمور الضارة. من هذا المنطلق يغدو النصح أعم من الوعظ، وإن تقاطعا في الحقل الديني، وتوسلا معًا بالصيغ اللغوية الخطابية ذاتها، وأساليب الترغيب والترهيب لتحقيق أغراضهما ومقاصدهما.

ج- مقام الوصية

تتحدد الدلالة المعجمية لهذا المصطلح في مجموعة من المعاني، منها: أوصى الرجل ووصاه أي عهد إليه، وأوصيت له بشيء وأوصيت إليه إذا جعلته وصيك. والوصية ما أوصيت به، وسميت وصية لاتصالها بأمر الميت[1]. وأوصى فلانًا بالشيء أمره به وفرضه عليه[2].

لا تنحصر الوصية في مجال بعينه، إذ تمس - على غرار النصيحة - حقولاً خطابية متنوعة، فنتحدث عن الوصية السياسية والدينية والتعليمية والمذهبية وغيرها. وقد أشار عبد الله بهلول إلى ثلاثة معايير مقامية يمكن اعتمادها في تعريف هذا الجنس القولي، وهي ما يتصل بشروط الموصي والموصى له وزمن انعقاد الوصية. فأما المعيار الأول المتعلق بالموصي فيقوم على جملة من الشروط الواجب توفرها

(1) لسان العرب، ج15/ 227.
(2) المعجم الوسيط، ص 1081.

فيه، ومن أهمها امتلاك المعرفة والحكمة والخبرة والتجربة والدراية، وهي صفات تخول له إنجاز هذه المهمة. وأما المعيار الثاني المتصل بالموصى له فيتمثل في قربه الدموي والوجداني من الموصي، إذ اشترط أن يكون الموصى له قريبًا إلى النفس عزيزًا عليها. وأما آخر المعايير المقامية فقائم في زمن انعقاد الوصية. وقد نبه الباحث إلى أن أغلب الشواهد تجمع على اعتبار حدث الموت والإحساس بقرب الأجل شرطًا محددًا لجنس القول[1].

إن هذه المعايير تظل ناجعة للتحديد متى اقتصرنا على نمط واحد من الوصايا، وهي تلك التي يوجهها الآباء إلى الأبناء. بيد أن توسيع النظر في مجمل الوصايا الأخرى وخصوصًا الصوفية منها، يدفعنا إلى إعادة النظر على الأقل في المعيارين الأخيرين. فالموصى له، ليس بالضرورة ينبغي أن تجمعه بالموصي علاقة قرابة دموية، إذ قد تنشأ بينهما علاقة أخرى، وقد تكون أمتن وأقوى. فما يقوم بين الشيخ الصوفي، العارف بالله، ومريده من علاقة روحية قد تكون أقوى من غيرها. وللتدليل على ذلك نقتبس بعض العبارات التي ترددت كثيرًا في رسائل الشيخ، وهي تنم عن عمق هذه العلاقة ومتانتها، نحو قوله: "ياإخواننا وأحباءنا..."[2]، و"نحبكم أحبكم

(1) الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريا مقاربة أسلوبية حجاجية، عبد الله بهلول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، دار محمد علي للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، صفاقس، الطبعة الأولى، 2011م، ص 53-54.

(2) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 200.

الله..."[1]، و"وأنتم يا إخواننا، فإن غبتم عنا، فلا والله، ما غبنا عنكم"[2]، هذا فضلا عن صيغ الدعاء التي لا يفتأ الشيخ يضمنها خطاباته، وهي تفيد في عمومها التودد والتقرب والتواضع، وإشعار المخاطب بالحرص عليه والعناية به ونشدان الخير له. مثل قوله "أعلمكم الله خيرا ووقاك مشرًا"[3].

وأما بخصوص المعيار الأخير، الذي قد يوحي بأن زمن انعقاد الوصايا يتصل بحدث الموت والإحساس بقرب الأجل، فليس بالأمر اللازم، إذ قد تنعقد الوصايا بإيحاء البعد في المكان، أو الفراق والبين، أو الإقبال على أمر جلل. ومثال ذلك قول الشيخ في إحدى رسائله: "وبعد فأوصيكم وإياي بتقوى الله..."[4]، وفي رسالة أخرى: "وأوص الجميع بتقوى الله العظيم..."[5]، وقوله في ختام إحدى رسائله، واصفًا إياها بالوصية: "واجعل هذه الوصية نصب عينيك، فإن لم تضيعها أفلحت إن شاء الله"[6].

وبعد هذا التدقيق الاصطلاحي، يصير من الطبيعي إثارة بعض الأسئلة بخصوص ما سلف. هل هناك فروق دلالية وشكلية تميز أجناس الوعظ والوصية والنصيحة بعضها من بعض؟ هل

(1) المصدر نفسه، ص 206.
(2) المصدر نفسه، ص 206.
(3) المصدر نفسه، ص 200.
(4) المصدر نفسه، ص 307.
(5) المصدر نفسه، ص 329.
(6) المصدر نفسه، ص 301.

تنطوي هذه الأجناس على بلاغة واحدة جامعة لها؟ أم أن لكل جنس بلاغته المخصوصة؟

الحقيقة أن تشكل هذه الأغراض في مقام واحد هو مقام الترسل، من شأنه أن يذيب الحدود الفاصلة بينها، ويقوي التداخل بينها إلى حد التطابق. فلمّا يكون الإطار الحاضن لها هو الرسالة الصوفية، التي يبثها الشيخ إلى مريديه، يصير الشيخ ناصحًا وواعظًا وموصيًا، والمريد منصوحًا وموعوظًا وموصى له، وغرض الرسالة نصيحة وموعظة ووصية. ولا يخرج هذا الغرض عن الحث على التعلق بالله وتطهير النفس والرقي بها في مدارج السالكين، وشغلها بذكر الله عما سواه من فتن الدنيا، والإخلاص في العبادة وغيرها من القضايا التي هي عُمَد التصوف وغاياته.

من هذا المنطلق أمكننا أن نقول إن رسائل الشيخ هي بنيات خطابية تستمد حجاجيتها وبلاغتها من مقام الوعظ والنصح والوصية، ومن سمتها الإنجازية، بالنظر إلى أنها جملة أقوال متضمنة لأفعال إنجازية. فقيام رسائل الحراق على غرض الوعظ جعلها تسلك في إستراتيجيتها الخطابية حجاجًا يتسم بهيمنة أسلوبي الترغيب والترهيب، القائمين على جملة من الأساليب الطلبية، خصوصًا الأمر والنهي. كما قاد أيضًا حرص الشيخ على ترسيخ جملة من القيم الصوفية، التي أبرزها الاشتغال بذكر الله جماعة في الزاوية - وهي من القيم المتفق عليها في الحقل الصوفي - إلى اعتماد خطابات تقوم على التفخيم، على نحو ما تعكسه بجلاء كثير من أساليب التوكيد كما سيتبين ذلك فيما هو قادم من التحليل.

2 - بلاغة الأسلوب في رسائل الشيخ الحراق

تبدو القيمة الفنية والجمالية لرسائل الشيخ لافتة للنظر، فلا تكاد رسالة تخلو من جمال صياغة وحسن سبك. وهو الأمر الذي حدا بمحقق الرسائل إلى تخصيص مبحث يجلو فيه البعد الجمالي للخطاب الصوفي للشيخ، فوصف الرسائل بكونها: "تتميز بجملة خصائص تنم عن أسلوب أدبي يعنى بتنميق الكلام وتجويده ومراعاته لمقتضى الحال، خاصة في مقدمات الرسائل وصدورها"[1]. ونمثل لهذه الغاية بجدول توضيحي، رصد فيه بعض الأمثلة من ظواهر البديع والبيان والمعاني، معزولة عن سياقاتها، مكتفية بأداء دور الشاهد، الأمر الذي حصر وظيفتها فيما هو جمالي فقط، مقصيًا عنها وظائفها الأخرى.

غير أننا في هذا المبحث سنصدر عن تصور ينظر إلى الوجوه الأسلوبية "بوصفها جزءًا منصهرًا في سياق تواصلي؛ أي ليست الصورة هنا حلية لتحسين المعنى، ولا تعبيرًا عن ذاتية المتكلم ورؤيته التخييلية للعالم، ولا هي مكون في البناء الجمالي للنص"[2]. فالوجوه الأسلوبية هنا لم تنطو على مقصد فني جمالي فقط، متمثل في

---

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 163.

(2) بلاغة صور الأسلوب، وآفاق تحليل الخطاب، محمد مشبال، ضمن البلاغة والخطاب، أبحاث مهداة للدكتور محمد العمري، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1435هـ - 2014م، ص 106.

وسم القول بقدر من بلاغة التعبير، بقدر ما رامت تحقيق غاية إقناعية وتأثيرية، تمثلت في إثارة المخاطب والنفاذ إلى ذهنه ووجدانه، وحمله على اعتناق المبادئ الصوفية التي ينادي بها الشيخ.

من هنا نرى أن التحليل البلاغي الذي نروم من خلاله إبراز حوارية الوجوه الأسلوبية - ونقصد بها بشكل موسع مختلف الصيغ التعبيرية التي عدلت عن التعبير العادي لغاية بلاغية (الأمر، النهي، التوكيد...) - وحجاجيتها ينبغي أن يراعي "مقام القول، والتفاعل بين أطرافه، والغاية منه، وكيفية أدائه"[1]. فالمقام التواصلي، كما رأينا آنفًا، يحكمه الوعظ والوصية. فليست الرسائل "جنسًا أدبيًا أو نوعًا خطابيًا ذا هوية محددة"[2]، وإنما يتحدد إطارها النوعي بنسيج الخطابات التي تخترقها. فلا تعدو الرسالة الصوفية هنا عن كونها رسالة وعظية أو وصية، تهيمن عليها صيغ الطلب عمومًا، أي بلاغة الأمر والنهي تحديدًا. فما طبيعة بلاغة هذه الأساليب الطلبية؟

أ- القيم الصوفية وبلاغة الأمر والنهي

اتخذت رسائل الشيخ الحراق إلى مريديه شكل وصايا صوفية، مما يفسر قيام التعبير فيها على مجموعة من الخصائص، لعل أبرزها

---

(1) المرجع نفسه، ص 113.

(2) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية، محمد مشبال، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 1436هـ- 2015م، ص 18-19.

كثرة الأفعال المستقبلية بصيغتي المضارع والأمر، التي تحث على جملة من الضوابط والقواعد الصوفية، وتنهى عما يتنافى والسلوك الصوفي، وتوجهها إلى مخاطب معين، ولكن قد تتجاوزه إلى غيره، باعتبار أن التجربة الصوفية موسومة بالعمومية، وتواقة إلى التوسع والامتداد، لهذا تقوم بنيتها الخطابية على تواتر صيغ الطلب المتجسدة في الأمر والنهي.

فمن القضايا الرئيسة التي سعت الرسائل إلى إقناع المريدين بخطورتها وبأهميتها البالغة في تيسير سبل الوصول إلى معرفة الله تعالى هي الذكر والاعتقاد في الشيخ. ففي الرسالة الأولى انطوت على غرضين أساسيين، هما: "الاشتغال بالله، والإدبار عن كل ما سواه، والعكوف على ذكره في جميع الأوقات"[1]، والاجتماع حول شيخ مرب، خبير بمجاهدة النفوس وقيادها. وقد توقف الغرض الأول على الثاني.

إن المؤلف توسل في سبيل الإقناع بهما أساليب تعبيرية متنوعة تبعًا لأجزاء الرسالة. فقد اضطلع الاستهلال مثلاً بتقرير جملة من الحقائق الصوفية، يقر بها الشيخ وهو يتوجه بخطابه إلى الله تعالى: "نحمدك اللهم على أن شرحت بأنوار معرفتك أفئدة وصدورا، وسرحت عيون العيون من خلقك إليها بحكم السابقة، فلم تجعل لهم عن ورود مائها صدورا، ونشرت أوصالهم بنفحة القدم، حتى هد ما طوت وصالهم نفحة العدم..."[2].

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 200.
(2) المصدر نفسه، ص 199.

فصوغ هذه المعاني الصوفية في جمل فعلية مثبتة في الزمن الماضي (شرحت، سرحت، نشرت، قلت، فهدمت، هزمت، ووسمت...)، من شأنه أن ينزلها منزلة الحقائق الصوفية المقطوع بصحتها، وبذلك لا مجال للتشكيك فيها أو التغافل عن أهميتها. وقد تعززت القيمة الحجاجية لهذا الاستهلال لمّا أومأ إلى غرض الرسالة؛ أي "الاشتغال بالله". حيث جاء وصف الفئة المشتغلة بذكر الله وصفًا تقويميًا توجيهيًا، مبنيًا على موضع مشترك وهو "أن الله يفضل من يذكره". يقول الشيخ: "فتعلق النبهاء منهم بأذيال فضلك، وتبرؤوا من سواك وإن أركبهم ذلك تعبا وكدا، وجعلوا حضرتك معتكف أسرارهم، وذكرك محل إعلانهم وإسرارهم، وشدوا بصدق العزائم رحال الهجرة إلى حصن الكون عندك شدا"[1].

لئن اقتضى الاستهلال تنزيل المعاني الصوفية منزلة الحقائق، مما طبع الصياغة اللفظية باختيارات أسلوبية محددة تنزع نحو إطلاقية المعاني وعمومية المخاطب، فإن متن الرسالة سيشهد تنويعًا على مستوى الصيغ الأسلوبية. إذ يصبح أسلوب الطلب سمة نصية لافتة للنظر. فللحث على الذكر واتخاذ شيخ الطريق، وظف المرسل جملة أساليب الطلب، نذكر منها:

- ولكن يا إخواننا وأحباءنا - كما تعلمون - رحمة الله واسعة جدًا، فهي أنواع متفاوتة، بعضها أرفع من بعض.

(1) المصدر نفسه، ص 199.

- وأحضكم، ولا بد ولا بد، على الاجتماع بالزاوية يوم الجمعة وبغيره من الأيام.

- ولا بد من معلم يناسب تلك الأحجار... وهو الشيخ أو نائبه.

- ولا بد أن يكون ذلك المعلم عليمًا بدسائس عيوب البناء، لئلا يكون بناؤه مختلاً.

- واقتدوا بأهل الجد في جدهم.

- ولا تقتدوا بأهل الهزل في هزلهم.

في هذه الرسالة نلفي هيمنة الأمر على باقي صيغ الطلب الأخرى، حيث اتخذ بناءً تركيبيًا مخصوصًا يقوم على إرفاق الطلب بالحجة إرفاقًا يشي بأهمية المطلوب، ومحاورة الرؤى الشاكة في قيمته أو الرافضة له.

ففي الملفوظ الآتي: "وأحضكم، ولا بد ولا بد، على الاجتماع بالزاوية يوم الجمعة وبغيره من الأيام - إن أمكن ولو في غير الزاوية - عند بعض الإخوان، لأن جدار العبودية لا يقوم إلا بأحجار الإخوان غالبًا، ولذلك سنت الشريعة الاجتماع في الصلوات الخمس والجمعة والأعياد وموسم الحج"، يمكن إعادة صياغته على الشكل الآتي: طلب (وأحضكم...) + حجة 1(لأن جدار العبودية...) + حجة 2 (ولذلك سنت الشريعة...). إن اعتماد هذه البنية الخطابية استدعاه أساسًا الخلاف الناشئ حول شرعية الذكر على وجه محدد مكانيًا وزمانيًا. فليس مدار الخلاف حول الذكر في

بحجتين، كما رأينا، هو حوار مفترض وتقويض لتصور يقلل من أهمية هذا السلوك الصوفي الذي يعد ركنًا أساسًا في الطريقة الحراقية. ولذلك حرص الشيخ على إعادة توظيف الصورة القائمة على التماثل بين الإخوان والمريدين الذين يشكلون وحدة متراصة من جهة، والجدار الذي يستمد صلابته من الأحجار المتراصة المكونة له من جهة أخرى، في دعوى ثانية هي "ضرورة اعتماد شيخ الطريق". يقول الحراق: "ولا بد من معلم يناسب تلك الأحجار من طين يضم بعضها إلى بعض؛ وذلك تراحم الإسلام والإيمان. ويشتد التراحم بالاجتماع على شيخ واحد، ولا بد من معلم يناسب تلك الأحجار بعضها مع بعض، حتى يتماسك الجدار ويستقيم؛ وهو الشيخ أو نائبه. ولذلك جعل الشارع لكل جمع في الصلوات الخمس والجمعة والأعياد وموسم الحج إمامًا يقتدى به"(1).

تشاكل البنية الحجاجية لهذا الملفوظ من وجوه عدة البنية الحجاجية للملفوظ السابق، إذ نلمح قيامه على طلب وإن لم يكن صريحًا، تقديره "اعتمدوا شيخًا للطريقة"، وحجة أولى في شكل تماثل بين وظيفة الشيخ في خلق اللحمة بين المريدين والإخوان وبين البنَّاء (المعلم) الذي يجيد رصف الأحجار بعضها إلى بعض بغية إقامة جدار متماسك.

إن الطاقة الحجاجية لهذه الحجة ليست نابعة من مادتها الدلالية فقط، وإنما ضاعفتها الصياغة اللفظية التي اتخذت صورة تمثيل،

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 200.

قصدت إثبات حكم وإيجابه وليس الإبلاغ عنه فقط. فالشيخ لم يكن معنيًا عن طريق هذه الصورة بإبلاغ المريدين بأهمية اتخاذ الشيخ لتحقيق اللحمة بين الإخوان وتماسكهم، وهو ما من شأنه مساعدتهم على مجاهدة النفس، وإنما بإيجاب هذا الحكم وإثباته والتشديد عليه[1]، ونقل الاتفاق الحاصل حول حاملها (قدرة البناء الماهر على تشكيل جدار متماسك ومستقيم من أحجاره) إلى موضوعها (قدرة الشيخ على خلق الوحدة بين المريدين)؛ وهو نقل من حقيقة متفق عليها إلى حقيقة مختلف بشأنها[2]. كما أنها صورة تشكلت في سياق حواري، اضطلعت بمهمة إقناع المخاطب بأهمية هذا المبدأ الصوفي، وأجابت عن سؤال بخصوص نجاعته وجدواه. وهو ما دفع القدامى إلى التنبيه على نجاعة الوظيفة الحجاجية للتمثيل في الخطاب الوعظي[3].

---

(1) يقول محمد مشبال: "إن الصورة لا تزيد في المعنى من حيث هو مادة أو محتوى دلالي تتوخى إبلاغه إلى المتلقي، بل تزيد في إثباته؛ أي من حيث هو معنى يتوجه إلى المتلقي، فتجعله أبلغ وأوكد وأشد [...] هي صورة بلاغية تفيد التأكيد والتشديد وقوة الإثبات". انظر بلاغة صور الأسلوب، وآفاق تحليل الخطاب، ضمن البلاغة والخطاب، ص 120.

(2) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، لعبد الله صولة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م، ص 556.

(3) يقول الجرجاني إن: "التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة =

وبخصوص الحجة الثانية فهي تشبه نظيرتها في الملفوظ السابق، وهي "ولذلك جعل الشارع لكل جمع في الصلوات الخمس والجمعة والأعياد وموسم الحج إماما يقتدى به". وقد جاءت لتقرر حقيقة دينية، أي موضعًا مشتركًا يضمن إذعان المتلقي للطلب والعمل على إنجازه. كما أنها تشكل قاعدة شرعية متفقًا عليها، يسعى المتكلم بناء عليها إلى تأسيس قاعدة صوفية مختلف في شأنها؛ وكأننا بالشيخ يحرص على خلق انسجام بين الخطاب الصوفي والخطاب الشرعي وتذويب الفروق القائمة بينهما.

إن اشتقاق الحجة من عالم خطاب المتلقي[1] يجعل من ملفوظها مسرحا وفضاء لتعدد الأصوات، فيتقاسم بناء الحجة كل من صوت المتكلم وصوت المخاطب، ما دام أن مضمونها جزء من معتقدات هذا المخاطب؛ فوجود إمام يؤم الصلوات الخمس والجمعة والأعياد ثابت من ثوابت المعتقدات الإسلامية التي لا يماري في حقيقتها من يعتقد بالدين الإسلامي. وهي بانتمائها لعالم خطاب المتلقي تملك قدرة فعالة على النفاذ إلى أذهانهم ووجدانهم

= صبابة وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا. [...] وإن كان وعظا كان أشفى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه والزجر، وأجدر بأن يجلي الغيابة، ويبصر الغاية، ويبرئ العليل، ويشفي الغليل". أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تعليق محمد رشيد رضا، المكتبة التوفيقية، دون تاريخ ومكان الطبع، ص 96-99، بتصرف.

(1) يفسر عبد الله صولة عالم خطاب المتلقي بكونه مجمل كفاءات المتلقين المعرفية والنفسية والثقافية والعقدية. انظر الحجاج في القرآن، ص 490.

بيسر وسهولة، وتحملهم على التسليم بغرض الخطاب. وما ذلك إلا لانطباعها بنوع من الموضوعية الناجمة عن إشراك صوت المخاطب في تشكيلها، وضعف حضور الجانب الذاتي والشخصي في مضمونها جراء إضعاف صوت المتكلم في مسؤولية تشكيلها.

غير أنه لم يكن هذا الشكل الطلبي، أي التصريح بالطلب والحجة معًا، هو النمط الفريد الذي صيغ به خطاب رسائل الشيخ الحراق، وإنما نلفي أشكالاً من الطلب الأخرى تعتمد حجاجًا ضمنيا، من قبيل التصريح بالطلب وإضمار الحجة، أو العكس أي التصريح بالحجة وتوريط المخاطب في استنباط النتيجة.

فمن النوع الأول الذي يقوم على التصريح بالطلب - سواء أكان أمرًا أم نهيًا - وإضمار الحجة نذكر الأمثلة الآتية على سبيل التمثيل لا الحصر:

- واقتدوا بأهل الجد في جدهم.
- ولا تقتدوا بأهل الهزل في هزلهم.
- فدوموا - بارك الله فيكم - على ما أنتم عليه.
- شدوا أيديهم على ذكر ربكم.
- انسوا أيضًا الذكر بالمذكور.

إن خلو عديد من الملفوظات القائمة على الطلب، سواء أكان أمرًا أم نهيًا، من الحجج المعللة والحاملة على إنجاز أفعال معينة أو الامتناع عنها، لا يضعفها، بالضرورة، من طاقتها الحجاجية، ولا

يعني غياب الحجج وانعدامها، ولكن الأمر يتعلق بنوع من الحجاج، يكون وقعه أشد على المتلقي والمخاطب، وهو الحجاج المضمر. فالمخاطب مدعو للتفكير، إزاء هذه الملفوظات الطلبية، عن بواعث الأفعال الإنجازية المراد تحقيقها من ورائها، مستعينًا بما يمده به السياقان المقالي والمقامي من قرائن. فتوصل المخاطب إلى الحجج بنفسه، يلزمه التسليم بما توصل إليه، فـ "كفى بالكلام الذي يصنعه المتلقي نفسه حجة ملزمة له"(1).

إن الوظيفة التربوية التي نهضت بها رسائل الشيخ، واقتراب خطاباته من طبيعة الخطاب الاحتفالي الذي يروم مدح قيم بعينها - وأبرزها التعلق بذكر الله - جعلاً من نصوص الحراق قيامها على جملة من الأوامر والنواهي، التي افتقرت كثير منها إلى حجج مدعمة ومبررة. ولعل مرد ذلك إلى امتلاك الشيخ لسلطة روحية، يحق له بموجبها إصدار هذه الأوامر والنواهي دون تبرير أو تعليل. كما يمكن إرجاع إضمار الحجج إلى المعرفة السابقة للمخاطب بها. فهي تندرج ضمن ما هو مشترك ومتفق عليه بين الشيخ والمريد، "تطوى دون أن تثير بطيها النسيان"(2)، كما يعتبر إخفاؤها "مصادرة على معرفة مشتركة يمتلكها الموصي والموصى له، وبذلك يكون احتجابها في معنى كثرة بروزها، ويكون السكوت عنها في معنى النطق بها"(3).

(1) الحجاج في القرآن، ص 598.
(2) الوصايا الأدبية، ص 205.
(3) المرجع نفسه، ص 197.

كما لا تخلو رسائل الشيخ من نمط من الخطابات يقوم فيها التعبير على التصريح بالحجج وإضمار الطلب، نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر:

- إذا خلي الإنسان ونفسه، فلا يتأتى له كسرها.
- ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح.
- احتال أهل الصدق من المريدين في كسر تلك المرآة بالانحياز للمشايخ.
- العلو كامن في الحنو، والعز كامن في الذل، والحضور كامن في الغيبة عما سواه.
- إن الحياة وإن طالت لا بد أن تعدم، وإن الأجل وإن بعد لا محالة عن قريب يقدم.
- إن اللبيب من طوى بينهما (الحياة والأجل) من الأمد.

تنطوي هذه الملفوظات في مجملها على دلالات ضمنية تضمر أنواعًا من الطلب، الذي حرص الشيخ على تفادي التصريح به، حيث عمد إلى توريط متقبل الخطاب في استخلاص ما تخفيه من أوامر ونواه. ويمثل هذا النهج في الخطاب طريقة معتمدة لتحقيق الإذعان والتأثير، وخطة من إستراتيجية حجاجية متكاملة ومقصودة.

تجسد إذن هذه الحجج جزءًا من بنية خطابية حجاجية، قامت على التصريح بالحجج وإخفاء الطلب؛ أو بتعبير آخر انطوت على

ذكر الأسباب وتركت مهمة استخلاص النتائج لمتلقي الخطاب، فتكون بذلك "البنية اللغوية الظاهرة للملفوظ مجرد معبر للوصول إلى الفعل الإنجازي غير المباشر، فإذا الإنشاء إخبار، والإخبار إنشاء، وإذا نحن في صميم الخطاب الحجاجي"[1].

إن البنية الخطابية للملفوظات التي تقوم على إظهار الحجة وإخفاء الطلب أو إضماره غالبًا ما تتجسد في صيغة مثلية وحكمية، تجمع بين البناء المنطقي الذي يروم الإقناع، والبناء الفني الذي يهدف إلى الإمتاع. وبالنظر إلى السياق الحجاجي الحاضن لهما، عادة ما يكون الثاني في خدمة الأول.

فالحجج "إذا خلي الإنسان ونفسه، فلا يتأتى له كسرها"، و"ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح"، و"العلو كامن في الحنو، والعز كامن في الذل" تنطوي على أشكال من الطلب غير الصريح، ووظيفة إقناعية أشد وقعًا على المتلقي من التصريح بالطلب. ومأتى ذلك نابع من وجوه عدة.

منها أن في الحذف تكمن بلاغة تأكيد المعنى، وذلك بإشراك المخاطب في استخلاص المعنى البلاغي المقصود، ومن ثم يغدو جزءًا من اقتناعاته، فلا يملك بدًا من الالتزام به والعمل بمقتضاه[2].

(1) الوصايا الأدبية، ص 95.
(2) المرجع نفسه، 179.

ومنها أن الصياغة المثلية والحكمية تخفي الإكراه والإلزام وتنزع إلى تلطيف الأوامر والنواهي وتليينها. فتترك هامشًا واسعًا من حرية الاختيار للمخاطب. فيصير إنجاز الفعل من قبيل التصرف الحر، النابع من الاقتناع الذاتي، وليس نتيجة لقهر وضغط خارجيين. فالإنسان مجبول على إتيان الأفعال عن طواعية، متى كان صوت الآمر صوتًا داخليًا وذاتيًا، والتلكؤ في إنجازها متى أشعره الوضع التخاطبي بسلطة ضاغطة. فعلى هذا النحو تصبح الصياغات المثلية والحكمية صوتًا جماعيًا، يجد فيه المخاطب صدى لاقتناعاته، ويتلاشى فيه صوت المتكلم حد الاختفاء.

لقد نبهنا على أن هذه الحجج التي تضمر طلبًا، وتسكب دلالاتها في قالب مثلي حكمي، تترجح بلاغتها بين الإقناع والإمتاع. ولئن كنا قد بسطنا الحديث حول جزء من بلاغتها الإقناعية، فإن مصدر جماليتها كامن في جودة الصياغة وحسن التعبير، فهي لا تكاد تخلو من محسنات أسلوبية، معان وبيان وبديع. فمثال الطباق: العلو ≠ الحنو، العز ≠ الذل. والجناس: أفلح - أفلح، صيغة الفُعُل: العلو - الحنو، الفِعْل: العز - الذل. السجع: ما أفلح من أفلح، إلا بصحبة من أفلح. والإيجاز: إن اللبيب من طوى بينهما (الحياة والأجل) من الأمد. والتوازي التركيبي: العلو كامن في الحنو، والعز كامن في الذل. والاستعارة: فلا يتأتى له كسرها (النفس). فإذا كانت الوظيفة البارزة والمتعارف عليها بخصوص استثمار الصيغ المثلية والحكمية لهذه الوجوه الأسلوبية هو إكسابها بنية إيقاعية وإيجازًا، يسهل بوساطتها احتفاظ الذاكرة الجماعية بهذه

الصيغ في يسر وسهولة، وتناقلها عبر الأجيال عملاً سلسًا، وإدراجها في مختلف الخطابات مطلبًا جماليًا، فإننا نرى أن الوظيفة الإقناعية تتصدر الغاية التي من أجلها ضمن الشيخ هذه الصيغ التعبيرية خطاباته. فلا تناقض بين الأسلوب والحجاج[1].

إن اندراج هذه الصيغ في مقامات يروم فيها الشيخ النصح والإرشاد أو الوصية، يكسب هذه الوجوه طاقة بلاغية إقناعية فضلا عن تأثيرها الجمالي الثاوي فيها أصلاً. ومرد هذا الإقناع هو نزوع هذه الوجوه الأسلوبية إلى الانتقال من المجرد إلى المحسوس. ففي المثال الآتي: "إذا خلي الإنسان ونفسه، فلا يتأتى له كسرها"، نجد فعل "الكسر" أشد حضورًا[2] في ذهن متقبل الخطاب من أي فعل آخر يكون ذا طبيعة مجردة[3].

يتبين، مما سبق، أن اتخاذ الرسائل شكل نوع خطابي محدد؛ أي الوعظ والوصية، أفرز هيمنة الأساليب الإنسانية، وخصوصًا أسلوب الأمر والنهي. وهكذا يفرض معيار النوع نفسه كمبدأ من

---

(1) البلاغة والأدب من صور اللغة إلى صور الخطاب، محمد مشبال، دار العين، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1431هـ ـ 2010م، ص 22.

(2) يقول بيرلمان: "إن الحضور عامل من عوامل الحجاج جوهري [...] فهو يؤثر في حساسيتنا تأثيرًا مباشرًا [...] إن ما يكون حاضرا في ذهننا يكتسي لدينا أهمية ينبغي على ممارسة الحجاج ونظريته أن يأخذاها بعين الاعتبار". نقلا عن الحجاج في القرآن، ص 492، هامش 5.

(3) للمزيد من التوسع حول حجاجية الصور الأسلوبية يمكن العودة إلى مقال الباحث محمد مشبال بعنوان "بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب" ضمن البلاغة والخطاب، مرجع مذكور، ص 113-116.

مبادئ التحليل البلاغي. لكن انبناء خطابات الشيخ على قيم صوفية محددة متوافق عليها، يقود إلى الحديث عن نوع من الخطابات المماثلة للخطاب الاحتفالي، الذي لا يقل أهمية عن باقي الأجناس الخطابية الأخرى، كما لاحظ ذلك بيرلمان.، حيث أهميته تكمن في الزيادة للتأييد والقبول بقيم معينة، مما يخلق الاستعداد للفعل[1]. وعليه تتجه عناية الخطيب في مثل هذه الخطابات إلى استثارة مشاعر المخاطب بأساليب التفخيم والتوكيد والمبالغة. فكيف حاجج الشيخ مريديه بهذا النمط من الأساليب، وخاصة أسلوب التوكيد؟

ب - حجاجية أسلوب التوكيد وحواريته

لم يقتصر الشيخ وهو يوصي مريديه بأهمية اتخاذ شيخ للطريق بالاعتماد على ما سبق من الأساليب، وإنما وظف لهذا الغرض وبشكل لافت أساليب التوكيد المختلفة. من ذلك استعماله مباشرة بعد الملفوظ الحجاجي السابق أسلوب القصر "إنما جعل الإمام ليؤتم به". وهي ظاهرة أسلوبية تمثل الاستئناف البياني[2] إذا ما

---

(1) Perelman dit:"Or, pour nous, le genre épidictique est central, car son rôle est d'intensifier l'adhésion à des valeus, sans lesquelles les discours visant à l'action ne pourraient trouver de levier pour émouvoir et mouvoir leurs auditeurs", L'empire Rhétorique, Rhétorique Et Argumentation, Deuxième édition, Librairie Philosophique J.VRIN, 2002 ; France, P:38.

(2) عرفه التنوخي بقوله: "هو الإتيان بعد تمام كلام بقول يفهم منه جواب سؤال مقدر". انظر معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، لأحمد مطلوب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م، ص 61.

وصلنا أسلوب القصر هذا بالملفوظ السابق "ولذلك جعل الشارع لكل جمع في الصلوات الخمس والجمعة والأعياد وموسم الحج إماما يقتدى به، وقال: إنما جعل الإمام ليؤتم به".

فهذا الملفوظ بتشغيله لأسلوب الاستئناف البياني يغدو ملفوظًا حواريًا، يكتنف أكثر من صوت؛ فعلى الأقل صوت المتكلم وصوت المخاطب[1]. إن أسلوب القصر السابق هو جواب عن سؤال يقدر المتكلم أن المخاطب قد يطرحه عليه بخصوص كلامه السابق، من ذلك مثلاً "هل للإمام وظائف أخرى غير هذه الوظيفة؟". فيكون أسلوب القصر إجابة تستبعد وتقصي كل الوظائف عدا الوظيفة المنصوص عليها. فالمتكلم قد يتخيل أن السامع قد عدد من طرائق فهمه للكلام السابق، وحصّل معاني غير مقصودة بالضرورة، فيأتي هذا الاستئناف "مبطلاً إياها كلها أو بعضها معينًا بمنطوق الجملة الثانية ما ينبغي أن يفهم من الجملة الأولى فيبطل بذلك كل جواب محتمل"[2]. فمنطوق أسلوب القصر "حصر وظيفة الإمام في الإمامة فقط" جاء ليعين المفهوم من الجملة السابقة؛ وهو "أن هناك وظائف أخرى للإمام"، وأسكت بذلك أصواتًا ممكنة على إثر فراغها من تلقي الكلام السابق[3].

(1) يعتبر تودوروف "أن المعنى ليس أكثر من كونه جوابا... إن ما لا يجيب على أي سؤال خلو من المعنى". ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تودوروف، ترجمة فخري صالح، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م، ص 143.

(2) الحجاج في القرآن، ص 372.

(3) المرجع نفسه، ص 373.

ولعل هذا التفسير من شأنه أن يجعل الملفوظ السابق "إطارًا لتعدد الأصوات"؛ صوت السامع سائلاً من ناحية، وصوت المتكلم مجيبًا من ناحية أخرى[1].

إن ارتباط أغراض رسائل الشيخ، خاصة الغرضين الأساسيين "الذكر جماعة" و"اتخاذ شيخ التربية"، بأساليب التوكيد المتنوعة يسم خطاباتها بالحوارية وتعدد الأصوات، وانتقالها من الصريح إلى الضمني، مما يجعلها ملفوظات حجاجية تتوخى حمل المريدين على الاقتناع بصحة دعاواها والعمل بمقتضياتها. وأمثلة ذلك متعددة نكتفي بالنماذج الآتية من رسائل متنوعة:

- لم تجدوا فيها أفضل من الاشتغال بالله والإقبال عليه.
- لأن جدار العبودية لا يقوم إلا بأحجار الإخوان.
- إنما جعل الإمام ليؤتم به.
- إن أكثر الناس طلبًا للثواب أشدهم زهدًا في الله.
- إن الحق سبحانه عين للسائر طريق الوصول إليه.
- إن الذكر ينتسخ أمره بالمذكور، ولا يرى إلا بنوره.
- ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح.
- ولا تجدون الشارع يرتب ثوابًا إلا على ما يقرب من الله سبحانه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 372.

- لأن الأخ في الله هو الذي يؤاخيك في الله، لا لغرض سواه.

- ولا يقبل من الأعمال إلا ما كان خالصًا.

- إنما تختلف رتبتهم بمحبة شيخهم له.

إن دخول العوامل[1] التي قد تفيد التوكيد والحصر والقصر والنفي والإثبات على الملفوظات السابقة انتقل بها من وضعها الإبلاغي والإخباري إلى وضع حجاجي حواري. إن تجريد الملفوظات الثلاثة الأخيرة على سبيل المثال من عواملها الحجاجية (لأن... هو، لا... إلا، إنما...) يجعلها في مستوى الإبلاغ والإخبار، وينزع عنها طابعها الحجاجي ووظيفتها البلاغية، فتتخذ الأشكال التلفظية الآتية:

1 - الأخ في الله يؤاخيك في الله.

2 - يقبل من الأعمال ما كان خالصًا.

3 - تختلف رتبتهم بمحبة شيخهم.

فتظل مقتصرة على الوظيفة الإبلاغية والإخبارية بدل وظيفتها الحجاجية والبلاغية لما تضاف إليها هذه العوامل الحجاجية. فالذي "أملى هذه الزيادات في اللفظ والمعنى إنما هو المقام أو ما يمكن أن

(1) تقوم العوامل الحجاجية بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتضم أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلاً، كثيرًا، ما... إلا، وجل أدوات القصر. انظر: اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2006م، ص 27.

نسميه بعبارة السكاكي «الاعتبارات الخطابية»، فيكون الكلام بذلك مطابقًا لمقتضى الحال"[1]. لكن كيف تكسب هذه العوامل الملفوظات المحتضنة لها بعدها الحواري والتفاعلي؟

في الحقيقة يمكننا معالجة هذا الإشكال على مستويات مختلفة، منها أن الأمثلة: 1 و2 و3 وهي خالية من هذه العوامل، تغدو وصفًا لما عليه الأشياء في الكون، وليس أفعالاً كلامية. فهي لا تكتسب سمتها الإنجازية إلا بتضمنها هذه العوامل الحجاجية، فتصبح معها أفعالاً لغوية مفيدة مثلاً معاني صريحة مثل: أؤكد وأقر، أو غير صريحة ضمنية مثل: أنبهكم، أحذركم، أدحض ما تدعون، أنفي[2]...

إن الملفوظ المجرد من التوكيد - المثال الأول - هو منطوق يقود المخاطب إلى أكثر من مفهوم، قد تتعدد إلى حد التعارض؛ من قبيل: الأخ ليس بالضرورة أن يؤاخيك في الله، الأخ في الله قد يؤاخيك في الله وفي ما عداه...، لكن بإدراجنا أداة التوكيد وضمير

---

(1) في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، الطبعة الأولى، 2011م، ص 121.

(2) يرى التصور التداولي أن وظيفة اللغة لا تكتفي بالإخبار؛ أي ليست معنية بوصف الأشياء وتمثيل الواقع فحسب، ولكنها تحقق أعمالاً لغوية؛ أي أنها ذات قوة إنجازية تحدد مواقف وتعين حالات ومقصديات. نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، مرجع سابق، ص 352.

الفصل في الملفوظ يفضي بمنطوقه إلى أن يقود إلى مفهوم وحيد مفاده أن الأخوة "لا تكون إلا في الله". فمتى عري الملفوظ من العوامل الحجاجية تعددت المفاهيم الناجمة عنه، وفقد "بذلك بُعده الحجاجي ودخل في زمرة الملافيظ الإبلاغية بحيث يصبح مجرد وصف للكون"[1]. فالعوامل تقدح الضمني أي المفهوم، وتوجه الحوار الوجهة التي يرومها المتكلم بوساطة أداة الربط "إذن"، التي يستدعيها الخطاب ضمنيًا. فيتخذ الملفوظ السابق الشكل الآتي: إن الأخ في الله هو الذي يؤاخيك في الله ← إذن تآخوا في الله. وتصبح البنية الخطابية للملفوظ قائمة على تعدد الأصوات، إذ تنطوي على صوتين مختلفين على الأقل؛ صوت الشيخ وصوت المريدين. فبحكم السياق التواصلي، يكون المفهوم منبئًا برأي يسلم به المريدون المتحدَّث إليهم، ولا يمارون في حقيقته، ولكن التوكيد هنا يعمق من الوقع الحجاجي للكلام، ويبئر هذا المعلوم.

أما عن المثال الثاني "يقبل من العمال ما كان خالصًا"، فبمجرد دخول الصرفم الحجاجي (لا... إلا...)، يصبح الملفوظ حجاجيًا؛ أي يخرجه من الإبلاغية والإخبارية؛ ومن كونه وصفًا لما عليه الأشياء في العالم إلى الحجاجية والبلاغية. فالملفوظ بداية كان يقبل تعددًا في الدلالة والتأويل، وهو يمثل حالة دنيا من السلم الحجاجي، لكن بدخول العامل الحجاجي السابق عليه يغدو

(1) العوامل الحجاجية في اللغة العربية، عز الدين الناجح، دار نهى، صفاقس، الطبعة الأولى، 2011م، ص 58.

الملفوظ موجهًا إلى نتيجة وحيدة "أخلصوا في أعمالكم"، وهو المفهوم من القول[1]، حيث لا يسع المريدين إلا الإخلاص في أعمالهم.

يكمن ملمح الحوارية هنا في دحض الملفوظ السابق لدعوى مضادة أو رأي معارض، ينزع إلى التقليل من أهمية الإخلاص في الأعمال لله أو السهو والغفلة. فقريب من هذا يقول الجرجاني: "وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو ما هذا إلا كذا، وإن هو إلا كذا، فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه [...] فإذا رأيت شخصًا من بعيد فقلت: ما هو إلا زيد، لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بزيد، وأنه إنسان آخر، ويجد في الإنكار أن يكون زيدًا"[2].

صفوة القول إن العامل الحجاجي السابق فضلاً عن توجيهه الملفوظ إلى نتيجة محددة، حيث يتوصل المتقبل بسرعة ويسر إلى النتيجة المرجوة، يتميز بقدرته على "التضييق من مدى الغموض وتعدد المعاني والاستلزامات التي تقع محاصرتها والحد منها"[3].

---

(1) إذا كان المنطوق هو ما يثبته المتكلم من خلال تلفظه، والمقتضى هو ما يقدم على أنه مشترك بين المتكلم والمخاطب، فإن المفهوم هو ما يفهم ولا يصرح به، وهو ما يستنبط من المنطوق. فهو حدث بلاغي مرتبط بمقام القول. انظر المرجع نفسه، ص 39 و43.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ-1995م، ص 255.

(3) العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 61.

ولنعرج الآن على المثال الثالث لبحث أوجه الحوارية والحجاج فيه. فنقول إن أسلوب القصر في المثال "إنما تختلف رتبتهم بمحبة شيخهم له" ليس مدعاة لدفع إنكار وإنما يؤتى به كما يقول الجرجاني: "لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة. وتفسير ذلك أنك تقول للرجل: إنما هو أخوك، وإنما هو صاحبك القديم؛ لا تقوله لمن يجهل ذلك، ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويقر به. إلا أنك تريد أن تنبهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب"[1]. وعليه فإن مقصود الشيخ هو أن يأتي المريدون من الأعمال الفاضلة - وأبرزها الذكر والتعلق بالشيخ - ما يوجب على الشيخ محبتهم. فدور العامل الحجاجي "إنما" تمثل في إكساب الملفوظ طاقة حجاجية، وحتم على متقبل الخطاب إتمام دورة الكلام، وذلك باستنباط المفهوم من منطوق الملفوظ، باعتباره نتيجة مرجوة من قبل المتكلم. إن إمكانية الكلام بعد دخول العامل على الملفوظ متواصلة، وما يضمن هذه الإمكانية هو الموضع الذي يقدحه الصرفم العامل إنما[2]. فيتولد من الملفوظ السابق مفهوم من قبيل: فاجعلوا الشيخ يحبكم. وأما الموضع الذي قدحه العامل الحجاجي حتى جعل للمفوظ مفهومًا أو استلزامًا واحدًا فهو "طاعة المريد للشيخ وتعلقه به، تفضي إلى تقديم الشيخ للمريد

(1) دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص 524.

(2) يقول أسكومبر: "إن المواضع هي التي يتم الاتكاء عليها في عملية الإقناع" لأنها هي التي ترسم المسلك التأويلي الصحيح للوصول إلى النتيجة" نقلاً عن العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 107.

ومحبته له". وجدير بنا هنا أن ننبه إلى أن المفهوم لا يسعى بالضرورة إلى تقويض معتقد مناقض للمخاطب، وإنما قد يبنى على رأي يسلم به المتحدث ويعتبره حقيقة لا نقاش فيها[1]، فيعززها القول ويعمل على تبئيرها.

والحقيقة أن العوامل الحجاجية متى تضمنتها الملفوظات، أكسبتها مظاهر حوارية وحجاجية؛ فحواريتها تشمل ملمحين اثنين؛ إما أنها تسعى إلى تقويض أطروحة مناقضة يعتقدها المخاطب، وإما أنها تعمل على تعزيز مفهوم يسلم به ويعتقده، وأما حجاجيته فتكمن في تقوية توجيه الملفوظ نحو نتيجة محددة، والقضاء على تعدد الاستلزامات والنتائج، وقدح المواضع وتنشيطها بوصفها ضامنًا للانتقال من الحجة إلى نتيجة، وتسلسل الخطاب[2].

إن رهان الخطاب الصوفي على تعزيز قيم صوفية معينة، يفضي بالخطيب الصوفي حتمًا إلى تأسيس خطاباته على صيغ لغوية، تنشد تفخيم هذه القيم الروحية وتأكيدها والمبالغة فيها، لكننا متى دققنا النظر في طبيعة هذا الخطاب الصوفي، ألفيناه خطابًا لا يكتفي فيه الحجاج بما سلف من الأساليب، التي تسعف النظرية الحجاجية اللسانية بفعالية، كما تبلورت في أعمال أسكومبر وديكرو، في استجلاء كثير من خصائصها الحجاجية، وإنما يتنوع ويتخذ أشكالاً

(1) الحجاج في القرآن، ص 282.
(2) العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 35.

أخرى من قبيل الحجاج العاطفي والأخلاقي. فمن المؤكد أن الخطاب الصوفي ينشد في أغلب الأحيان تفخيم قيم روحية معينة، لكنه لا ينفك أن ينصح بقيم محددة ولا ينصح في المقابل بأخرى، وهو ما يجعله - كما دللنا على ذلك سابقًا - يتقاطع مع الخطاب الاستشاري، الذي يمثل فيه الحجاج بصورة الخطيب مقومًا أساسيًا. فكيف حاج الخطيب باعتباره ذا كفاءة وخبرة وحكمة؟

3- الوجوه الأسلوبية وصورة الشيخ: نحو إيتوس الخطاب الصوفي

يعود الفضل في الربط بين صورة الخطيب والبعد الإقناعي في الخطاب إلى أرسطو؛ فقد اعتبر أن الحجاج الناجم عن صورة الخطيب أكثر نجاعة من ذاك المتأتي من إثارة عواطف المخاطب، أو من الحجج الخطابية. يقول أرسطو في هذا الصدد: "فليس صحيحًا كما يزعم بعض الكتاب في مقالاتهم عن الخطابة أن الطبيعة الشخصية التي يكشف عنها المتكلم لا تسهم بشيء في قدرته على الإقناع، بل بالعكس ينبغي أن يعد خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه"[1].

غير أنه إذا كان هناك توافق بين البلاغيين حول الدور الإقناعي الذي يضطلع به الإيتوس، والفائدة التي يمكن أن يحققها الخطيب وهو يروم عن قصد نحت صورة إيجابية عن نفسه تسعف في حمل

(1) الخطابة، أرسطو، تعريب عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م، ص 30.

المخاطب على الإذعان لاقتناعاته، فإن الدراسات البلاغية الحديثة قد استشكلت هذا المفهوم، وعمدت إلى تأويلات عدة في فهم المقصود من الإيتوس الأرسطي[1]. فقد نظر إليه تارة باعتباره صورة المتكلم القائمة خارج الخطاب؛ أي لها وجود مرجعي وواقعي وتاريخي، فنتحدث بذلك عن كائن فيزيقي، حيث إذا كانت أقوال الخطيب مخالفة لأفعاله وغير مدعمة بها، فقدت تأثيرها ومفعولها لدى المخاطب. ونظر إليه أيضًا على أنه صورة خطابية، ينحتها المتكلم لنفسه من خلال الخطاب أو عملية التلفظ، ويروم بوساطتها حمل المخاطب على الإذعان لمقاصد الخطاب، بغض النظر عن معيار الصدق ومدى التوافق بين أقوال الخطيب وأفعاله.

ففي المنظور السابق يرفض بعض الباحثين أيضًا تلك الصورة التي ينسجها الخطيب صراحة عن نفسه، "كأن يقول بأنه متواضع أو محب للسلام أو متمكن من المسألة التي يتحدث عنها"[2]. فقول "الخطيب «أنا صادق» و«إن محدثكم صديق لكم»... قد تجني على الخطيب أكثر مما تفيده، وربما تستثير غضب الجمهور وحنقه بدل كسب ثقته وإعجابه"[3].فلا يعتد إلا بالشخصية أو الصورة التي "ينحت الخطيب ملامحها من كيفية إلقائه وطبيعة نبرته وطريقة اختياره الكلمات وتجريده الحجج. ففي صلب الخطاب مجموعة من

(1) في تحليل الخطاب، حاتم عبيد، دار ورد، الأردن، الطبعة الأولى، 2013م، ص 98.

(2) المرجع نفسه، ص 100.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

العناصر يصادفها القارئ مبثوثة متى جعل بعضها بسبب من بعض استطاع أن يرسم صورة للقائل معينة"[1].

والحق أن عدم اكتراثنا بالشخصية التاريخية للشيخ الحراق، كما تقدمها كتب التراجم والتاريخ، لا يعني بتاتًا أن سيرته تظل بمنأى عن التأثير في مخاطبه؛ فالصورة الخارجية كما يتصورها المريدون أساس التأثير وعليها مدار الإقناع. فمنها يستمد الشيخ سلطته الروحية، "ولهذا الرأي مبرراته وحججه المنطقية، فمن يقدر على إقناعنا بالفضيلة غير الأفاضل؟ وهل يؤثر فينا من ينهى عن خلق ويأتي مثله؟ أليست الحجة التي يؤكدها الخطيب بسلوكه لأجدى وأنفذ من الحجة التي يؤكدها بأقواله"[2].

إلا أن الخيار المنهجي الذي سيحكم عملية تحليلنا لإيتوس الشيخ الصوفي ينبني أساسًا على تلك الصورة الخطابية، المشكلة من الاختيارات الأسلوبية التي وسمت خطابات الشيخ. وهي صورة ارتهنت في تحديد معالمها إلى سلطة الجنس الذي تنزلت فيه خطابات الشيخ، وكذا طبيعة العلاقات القائمة بين الشيخ ومريديه. إننا لن نكتفي إذن بالنظر إلى حجاجية الوجوه الأسلوبية من زاوية اللوجوس، كما بسطنا ذلك في المحاور السابقة، باستثمار ما آلت إليه اجتهادات اللسانيات الحجاجية، وإنما سندرس صلتها بإيتوس الشيخ؛ أي حجاجية الوجوه الأسلوبية من زاوية رسمها لصورة الشيخ، التي حاج بها مريديه. هذا التصور في الحقيقة لا يرى

(1) المرجع نفسه، ص 100-101.

(2) الوصايا الأدبية، ص 183، هامش 1.

ضرورة في فصل الحجج عن بعضها البعض، وإنما يقوم على تفاعل حاصل بين الحجاج باللوجوس والإيتوس والباتوس؛ أي إن وظيفة الوجوه الأسلوبية الحجاجية مصدرها التحام هذه الحجج كلها.

فبحكم انتماء الرسائل إلى الحقل الصوفي، وهيمنة الوعظ والنصح والوصية على المقام التواصلي الذي حكم إنتاج هذه الخطابات، توجّب على الشيخ أن يتحلى بأخلاق صوفية خاصة، تطابق تلك التي يفترض توفرها في أي شيخ صوفي عارف بأحوال النفوس. إننا نتحدث هنا عن إيتوس جماعي كما تبلور في تصور أركيوني، إذ "بمقتضاه تنفرد كل جماعة ثقافية عرقية بأسلوب تخاطبي معين وطريقة في الظهور والتصرف أثناء التفاعل تتحدد بحسب نظام القيم السائد في تلك الجماعة"[1].

فالأخلاق القائمة على الزهد في الدنيا والتعلق بالآخرة وحب الخير للمريدين والظهور بمظهر الناصح والمرشد والحكيم الذي يضيء سبل النجاة للأتباع، هي جزء أساس من المنظومة الأخلاقية للشيخ. لكن كيف حاج الشيخ مريديه بفضائل أخلاقه؟ وكيف عكست طرائق القول والاختيارات الأسلوبية واللغوية هذه الأخلاق؟

قد يتبادر إلى الذهن أن الحديث عن الذات في هذه المقامات التواصلية يمكن أن يتعارض مع مقاصد الخطاب الديني عمومًا،

(1) في تحليل الخطاب، ص 112.

والصوفي خصوصًا، إلا أننا لا نعدم مظاهر للذاتية حاضرة بشكل خفي، غير متوقفة في بروزها على تشغيل ضمير المتكلم.

فمن هذا المنطلق نرى أن استخلاص صورة المتكلم من الظواهر الأسلوبية والصور البلاغية عملاً مفيدًا، إيمانًا منا بأن "هناك صورًا لا يمكن فصلها عن حجتي الإيتوس والباتوس اللتين تلتحم بهما؛ فالخطيب أو المتكلم يلجأ في حجاجه بمزاياه وفضائله الشخصية إلى مجموعة من الصور التي يشكل بها صورته الذاتية في وعي المتلقي؛ من ذلك صور المبالغة واتهام الذات أو تقديم الذات في صورة سلبية لجذب ثقة المتلقي وتعاطفه"(1).

وعليه سنتوقف عند بعض الظواهر الأسلوبية في خطابات الشيخ؛ وهي تلك القائمة في صيغ التحميد الواردة في استهلالات الرسائل، وأساليب الدعاء، لنشتق منهما الصور التي حاور بها الشيخ مريديه، وحاجهم بوساطتها عبر تعزيز الثقة بينه وبينهم.

أ - بلاغة الاستهلال وإيتوس الشيخ العارف بالله تعالى

لا تكاد رسالة تخلو من صيغ التحميد التي تضمنتها الاستهلالات. وقد استأثرت بعناية الكاتب، إن على مستوى الدلالة والمضمون المتسمين بالعمق في التعبير عن الحقائق الصوفية، أو على مستوى تجويد الصياغة والتفنن في التعبير، وهو ما من شأنه إكساب النص بعدًا جماليًا وفنيًا.

(1) بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب" مقال لمحمد مشبال، ضمن البلاغة والخطاب، مرجع مذكور، ص 122.

وفضلاً عن الوظيفة البنائية للتحميد، حيث يعد عنصرًا بنيويًا في الكتابة الترسلية للشيخ، إذ يجسد استهلالاً يعقبه متن واختتام، يمكن أن نتحدث عن الوظيفة الجمالية، باعتبار التحميد يتيح مساحة خطابية، تسمح للمتكلم بالتفنن في الصياغة التعبيرية، وبتكثيف استعمال الظواهر البلاغية (مجاز، جناس، ازدواج، طباق، مقابلة، اقتباس، تضمين...) التي تكسب الخطاب سحر البيان، وأيضًا الوظيفة التجنيسية؛ إذ من شأن الحضور المكثف للمعاني الصوفية في هذا العنصر أن يدرج النص ضمن الرسائل الصوفية.

يقول الشيخ في مستهل رسالته الأولى: "نحمدك اللهم على أن شرحت بأنوار معرفتك أفئدة وصدورا، وسرحت عيون العيون من خلقك إليها بحكم السابقة، فلم تجعل لهم عن ورود مائها صدورا، ونشرت أوصالهم بنفحة القدم حتى هد ما طوقت من وصالهم نفحة العدم هدا، وقلت لئلا يأنف عن خدمتك الشريفة أنف خديم، أو يستنكف إذلال نفسه لك في موطن إعزاز ذو منصب عظيم: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾[1]، فهدمت المراتب كلها بوصف العبودية، وهزمت عزة النفوس قاطبة بمهابة الربوبية، حيث ألزمتها مقامًا لا يقوم أحد بحقوقه؛ فهي أبدًا تخشى من جنابك الرفيع طردًا وبعدا، ووسمت الجميع بسمة الفقر إليك، ونبهتهم من فضلك بوصفك بالرحمانية على التعويل عليك، فتعلق النبهاء منهم بأذيال فضلك، وتبرؤوا من سواك وإن أركبهم ذلك تعبًا وكدا، وجعلوا حضرتك معتكف

(1) سورة مريم، الآية: 93.

أسرارهم، وذكرك محل إعلانهم وإسرارهم، وشدوا بصدق العزائم رحال الهجرة إلى حصن الكون عندك شدا"[1].

تؤشر ملفوظات التحميد في هذا النص على وظيفة مهمة علاوة على الوظائف السابقة، وهي الوظيفة التداولية والبلاغية. فالاستهلال هنا يومئ إلى غرض الرسالة، الذي يمكن اختزاله في دعوة الشيخ مريديه إلى الاندراج ضمن الفئة التي تعلقت بالله تعالى واشتغلت بذكره. وهو الغرض الذي سيخوض متن الرسالة في الاحتجاج له وإقناع المريدين بالعمل بمقتضياته.

لكن لن يتأتى تحقيق هذه المقاصد المرجوة هنا متى لم يظهر الشيخ بصورة الواثق بما يدعو إليه، وتعزيز ثقة المريدين به، مما يحملهم على تجاوز ترددهم واعتقادهم الجازم بالحقائق الصوفية التي يدعو إليها.

يظهر هذا المقطع الشيخ في صورة حكيم وخبير بمدارج السلوك إلى الله، الواثق بما يقرره من حقائق. ومأتى هذه الصورة الحجاجية من جانبين:

الجانب الأول يتمثل في التعبير عن هذه الحقائق الصوفية في جمل فعلية متتالية تقريرية، مصدرة بفعل ماض (شرحت... سرحت... نشرت... قلت... فهدمت... هزم... ووسمت). وهي تصور طبيعة العلاقة القائمة بين الله تعالى وبين الفئة المتعلقة به، كما

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 199.

تشير إلى الأوصاف التي تتمتع بها من جراء تعلقها بالله تعالى. والحديث هنا من باب الكائن والذي وقع؛ أي إن هذه الأوصاف والحقائق قطعية ويقينية؛ قطع بوجودها تنزيلها في الزمن الماضي، فالشك فيها أو في حقيقتها يغدو ضربًا من العبث.

أما الجانب الثاني فتعكسه تلك الأوصاف التقويمية التي أسبغها الشيخ على هذه الفئة من قبيل: "شرحت بأنوار معرفتك أفئدة وصدورا، تخشى جنابك الرفيع، فتعلق النبهاء منهم بأذيال فضلك، وتبرؤوا من سواك...". فالحجاج هنا قائم في الحقيقة على بناء صورتين متقابلتين؛ الأولى صريحة وهي التي تترجمها تلك النعوت التي ألحقها بفئة المريدين المشتغلين بذكر الله، وهي نعوت تعلي من شأن هذه الفئة. والثانية مضمرة تستنبط من الخطاب، وهي على نقيض الأولى.

صحيح أن الشيخ لم يصرح بالصورة التي يحاج بها، ولم يفصح عنها بشكل مباشر؛ كأن يقول بأنه واثق بالمسألة التي يدعو إليها ومتمكن منها إلى حد بعيد، وإنما هو يلمح إليها ويوحي بها من خلال اختيارات أسلوبية محددة.

لقد تعددت مظاهر صورة الذات التي حاج بها، وتنوعت تبعًا لأغراض الخطابات، ففضلاً عن صورة الإنسان الواثق بما يدعو إليه، تعكس صيغ التحميد إيتوس الإنسان الحامد والشاكر والممتن لله تعالى على ما حباه به من فضل. يقول الشيخ الحراق في مطلع الرسالة الثانية: "نحمدك اللهم بأبلغ ما تحمد به على وصفك

الجميل، ونشكرك بأقوى ما تشكر به على فضلك الجزيل، ونشهد أنك الله الذي لم تزل تخرق العوائد، وتبسط للكافة موائد الفوائد"[1].

تكشف هذه الملفوظات سعي المتكلم إلى الظهور بصورة أخلاقية يستند إليها في إنفاذ أوامره ونواهيه، بعدما أن يطمئن إليه متقبل الخطاب. فإيتوس الشخص الشاكر والحامد لربه صاغته صور المبالغة التي عكستها صيغة "أفعل" التفضيل (بأبلغ ما... بأقوى...)، وأيضًا التوكيد نتيجة تكرار مفردات بعينها (نحمدك / نحمد، نشكرك / تشكر...)، علاوة على ظاهرة التوازي التركيبي والإيقاعي التي أكسبت المعاني قوة حضور[2].

نحمدك	اللهم	بأبلغ	ما نحمد به	على وصفك	الجميل
ونشكرك		بأقوى	ما تشكر به	على فضلك	الجزيل

إن صورة الشيخ العارف بالله، الواثق بالطرق الموصلة إليه، التي رام الخطيب رسمها في خطابه، ذات مسعى إقناعي بالدرجة الأولى، فهي تعزز ثقة المريدين به. وقد تظافرت جملة من الأساليب

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 204.

(2) يقول محمد مشبال إن الحضور: "يتحقق بجملة من الصور تعمل جميعها على استحضار الموضوع في الوعي وتقديمه بشكل حسي قادر على إثارة الشعور والخيال؛ ومن هذه الصور: المحاكاة الصوتية، ووجوه التكرار، والتفخيم، والترادف، والتوضيح، والالتفات الزمني". بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب"، ضمن البلاغة والخطاب، مرجع مذكور، ص 128.

اللغوية على تكثيفها في استهلالات النصوص. ولعلها خطوة مهمة في بناء مسار حجاجي فعال.

ب - بلاغة الدعاء وإيتوس الشيخ المتواضع

من الظواهر الأسلوبية التي تشع في الكتابة الترسلية عند الحراق تواتر أساليب الدعاء بصيغ متنوعة وفي مراتب من الخطاب مختلفة. وهي ملاحظة تتوافق مع ما انتهى إليه صالح بن رمضان في سياق دراسته عنصر الدعاء بوصفه قولاً أدبيًا يحمل خصائص التلفظ في مقام الرسالة الخاص وسياقها اللغوي المتصل بأوضاع التخاطب. يقول: "ولكن مقام الترسل لا يمثل أفضل مقام اشتغلت فيه إمكانات الدعاء الأدبية وإنما تم ذلك بوجه خاص في النثر الصوفي"[1].

لن ننظر في جمالية صيغ الدعاء بقدر ما سيشغلنا البعد التداولي لهذا الأسلوب، وتحديدًا كيفية استثمار الشيخ هذا العنصر الأسلوبي لرسم صورة إيجابية عن الذات، تشكل جزءًا من الإستراتيجية الحجاجية التي سيتم بموجبها تمرير اقتناعاته إلى مريديه وحملهم على اعتناقها والعمل بها.

في هذا السياق لا تكاد تخلو رسالة من رسائل الحراق من تضمنها لصيغة دعائية شغلت مختلف أقسام الخطاب، سواء في الصدور أو في المتون أو في الخواتم. إذ بعد عنصري التحميد

(1) الرسائل الأدبية، ص 541.

والتصلية غالبًا ما ترد صيغ الدعاء بعد فصل الخطاب مباشرة، مثال ذلك ما ورد في أكثر من رسالة: "وبعد فأعلمكم - أعلمكم الله خيرًا ووقاكم شرًا - أن..."[1]. كما لا تكاد تفتقر إلى دعاء في الاختتام بصفة خاصة مثل قوله: "جعلنا الله وإياكم ممن أكرمه"[2]، و"نسألكم جميعًا صالح الدعاء..."[3]، و"جعلنا الله وإياكم ممن تحقق صدقه مع الله تعالى في جميع الأحوال"[4]، وغيرها كثير.

فلئن عد الدعاء في كثير من الأحيان عنصرًا من عناصر الرسالة "ذا وظيفة بنيوية من جهة، وشكلاً من أشكال صناعة المعنى من جهة ثانية"[5]، فإنه يتلبس ارتباطًا بمقام التخاطب بوظائف أخرى، أبرزها الوظيفة التأثيرية الإقناعية، التي قد تتلازم مع الوظيفة الأدبية في غالب الأحيان، وهي مزاوجة حثت عليها التنظيرات الكلاسيكية لفن الترسل، يقول في هذا الشأن محمد بن عبد الغفور الكلاعي: "ومما يجب على الكاتب أن يتحرى في الدعاء الألفاظ الرائقة، والمعاني اللائقة، ويتوخى من ذلك ما يناسب الحال ويشاكل المعنى ويوافق المخاطب"[6].

---

(1) رسائل الشيخ محمد الحراق، ص 200-216-226.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) المصدر نفسه، ص 207.

(4) المصدر نفسه، ص 213.

(5) الرسائل الأدبية، ص 530.

(6) المرجع نفسه، ص 533.

لم يصغ الشيخ الحراق صورته الخطابية بمعزل عن صورة الذات المتلقية وغرض الرسالة وأيضًا مقام التخاطب. فمقام الوعظ والوصية يستدعي من الواعظ إبراز صفات خلقية دون غيرها ليستميل قلب المخاطب. إذ كان للفضاء الروحي الذي احتضن عملية التواصل تأثيره الحاسم في قيام التخاطب على إستراتيجية خطابية تضامنية، التي يحاول "المرسل أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها"[1]. فلا يعمد إلى الطلب حتى يتخذ إلى قلب المتلقي منفذًا ولن يتأتى له هذا إلا ببناء صورة أخلاقية تعزز من ثقة المتكلم لدى المخاطب. ففي العبارات الدعائية الآتية - وهي على سبيل التمثيل -:

1- وبعد فأعلمكم - أعلمكم الله خيرًا ووقاكم شرًا - أن الله سبحانه إذا نظر نظر رحمة إلى ألف قلب أو أكثر، وجدتم تلك القلوب تألفت جميعًا.

2- جعلنا الله وإياكم ممن أكرمه الله سبحانه.

3- فنحبكم - أحبكم الله - أن تتراصوا في الذكر.

4- فدوموا - بارك الله فيكم - على ما أنتم عليه.

5- نسألكم جميعًا صالح الدعاء.

(1) استراتيجية الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م، ص 257.

6- جعلنا الله وإياكم ممن تحقق صدقه مع الله تعالى.

7- والله تعالى يأخذ بيدنا ويدكم ويد المسلمين أجمعين.

قد تلوح الوظيفة التنبيهية[1] حيث يعمل الدعاء المعترض خاصة في المثال الأول والثالث والرابع على تنبيه المخاطب والتذكير بمن يوجه إليه الخطاب، حتى يكاد أن يشغل وظيفة النداء، غير أن الوظيفة الإقناعية تظل جلية متى أخذنا مقاصد الخطاب بعين الاعتبار. ففي الأمثلة السابقة نجدها تنطوي على طلب، وقد عملت صيغ الدعاء على تلطيف الخطاب وتليين الطلب، لتمكين المتكلم من الظهور بمظهر الشخص اللين والرفيق بمخاطبيه، وكأننا بالشيخ على وعي تام بأنه يدرك بالرفق ما لا يدرك بالعنف.

كما تظهر بعض الصيغ الدعائية الخطيب بصورة المحب لمخاطبه والمشفق عليه. ففي قوله "أحبكم الله، بارك الله فيكم..." إبراز لصورة الإنسان الحريص على محبة الخير لمخاطبه، المنشغل بمصيره.

وقد حرص المتكلم أيضًا على الظهور بمظهر المتواضع، وهي الصورة الخطابية التي ألح عليها غير مرة. فإذا كانت أساليب

(1) يقول صالح بن رمضان عن هذه الوظيفية: "والذي يؤكد أن للدعاء هذه الوظيفة التنبيهية إنما وروده جملة اعتراضية تفصل بين المسند والمسند إليه، فتخرج القارئ من نمط في الخطاب إلى نمط آخر قبل أن تكتمل عناصر الجملة، ثم سرعان ما ترده إلى النمط الأول". الرسائل الأدبية، مرجع سابق، ص 539.

الدعاء تعكس في ثنايا معانيها تراتبية اجتماعية معينة، فإن الشيخ حرص - وهو يتوجه بالدعاء إلى مريديه - ألا ينزه نفسه عن الافتقار إلى صالح الدعاء، وذلك في مثل قوله "نسألكم جميعًا صالح الدعاء"، كما نزل نفسه منزلة مريديه في قوله "جعلنا الله وإياكم ممن تحقق صدقه"، "والله تعالى يأخذ بيدنا ويدكم ويد المسلمين أجمعين"، وهي أساليب قريبة من تلك الصور التي تقوم على "اتهام النفس أو تقديم الذات في صورة سلبية لجذب ثقة المتلقي وتعاطفه"[1].

وهكذا يتضح أن الشيخ سعى من خلال توظيف أساليب الدعاء إلى التأثير في مخاطبيه عبر اشتقاق صور أخلاقية للذات من شأنها أن تعزز الثقة بخطابه، وتحمل المخاطب على التسليم والإذعان لمعتقداته، وهي صور رسختها أيضًا ظاهرة العدول في الطلب.

تركيب

كثيرًا ما يتم النظر إلى الحقل الصوفي على كونه مجالاً خصبًا لتنامي الخطابات غير العقلانية، وتلك التي يطغى عليها خرق العوائد وقواعد العقل السليم، فهو من هذا المنظور يتموضع في أسفل سلم الخطابات العقلانية من قبيل الخطاب الفلسفي والعلمي وغيرها.

(1) بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب" مقال لمحمد مشبال، ضمن البلاغة والخطاب، مرجع مذكور، ص 122.

والحال أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الحجاج المرنة، التي تتحدد وفق علاقة الخطيب بمخاطبه والغرض والمقام التواصلي، حيث في إطار هذه العلاقة يتطور الحجاج ويتشكل[1]، يتضح أن الخطاب الصوفي لا يقل بلاغة عن غيره من الخطابات. من هنا اتجهت عنايتنا إلى فحص جوهر بلاغة الخطاب الصوفي، انطلاقا من متن خاص وهو رسائل الشيخ الحراق.

لقد قاد اعتماد معيار النوع مبدأ في التحليل البلاغي إلى مراعاة الجنس الخطابي لنصوص الحراق، حيث أضحى الوصف البلاغي هو ذاته وصفًا للإطار النوعي؛ أي إن بلاغة الخطاب الصوفي هنا هي بلاغة الوصية القائمة على الوعظ، والمشكلة من جملة من الأوامر والنواهي.

إن جريان الخطاب الصوفي حول قيم روحية محددة، متفق عليها في الحقل الصوفي، يفضي إلى وسمه بخصائص الخطاب الاحتفالي عمومًا، القائم على تفخيم قيم بذاتها، لأجل ذلك طغت أساليب التفخيم والتوكيد والمبالغة قصد ترسيخ هذه القيم الروحية، ومضاعفة تأييدها. فلقد انطوت الوجوه الأسلوبية المهيمنة على هذا الخطاب على أغراض إقناعية، وشكلت مجالاً غنيًا لحجاجيته، ومثلت مصدرًا لالتحام الحجاج باللوجوس والإيتوس

(1) ChaimPerelman Et Lucie Olbrechts-Tyteca disent:"c'est en fonction d'un auditoire que se développe toute argumentation". Traite De L'argumentation, P: 7.

والباتوس. وإن كنا قد كشفنا على الجانب الأول المتمثل في علاقة الوجوه الأسلوبية باللوجوس، مستثمرين اجتهادات النظرية اللسانية الحجاجية، وتناولنا الجانب المتجسد في علاقة الإيتوس بالوجوه الأسلوبية، فإننا نعد علاقة الوجوه الأسلوبية بالباتوس - وإن لم يتسع المجال للنظر فيها - تشكل وجهًا حجاجيًا مهمًا للخطاب الصوفي.

المراجع

المراجع بالعربية:

(1) **استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية**، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

(2) **أسرار البلاغة في علم البيان**، عبد القاهر الجرجاني، تعليق محمد رشيد رضا، المكتبة التوفيقية، دون تاريخ ومكان الطبع.

(3) **بلاغة صور الأسلوب، وآفاق تحليل الخطاب**، محمد مشبال، ضمن **البلاغة والخطاب**، أبحاث مهداة للدكتور محمد العمري، إعداد وتنسيق محمد مشبال، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1435هـ - 2014م.

(4) **البلاغة والأدب من صور اللغة إلى صور الخطاب**، محمد مشبال، دار العين، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م.

(5) **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، عبد الله صولة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م.

(6) **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية**، د. محمد مشبال، دار الكنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 1439هـ/ 2015م.

(7) **الخطابة**، أرسطو، تعريب عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.

(8) **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

(9) **الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة شعرية)**، صالح رمضان، دار الفارابي، بيروت، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، ودار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 2007م.

(10) **رسائل الشيخ محمد الحراق في التصوف**، دراسة وتحقيق محمد رشيد أكديرة، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م.

(11) **صحيح البخاري**، دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.

(12) **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، عز الدين الناجح، دار نهى، صفاقس، الطبعة الأولى، 2011م.

(13) **في تحليل الخطاب**، حاتم عبيد، دار ورد، الأردن، الطبعة الأولى، 2013م.

(14) **في نظرية الحجاج**، دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، الطبعة الأولى، 2011م.

(15) **لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 2003م.

(16) **اللغة والحجاج**، أبو بكر العزاوي، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2006م.

(17) **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م.

(18) **المعجم الوسيط**، إخراج إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد، دون تاريخ ومكان الطبع.

(19) ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تودوروف، ترجمة فخري صالح، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م.

(20) نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، بإشراف حمادي صمود، جامعة الآدان والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39، 1998م.

(21) **الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريًا مقاربة أسلوبية حجاجية**، عبد الله بهلول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، دار محمد علي للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، صفاقس، الطبعة الأولى، 2011م.

المراجع بالفرنسية

(1) ChaimPerelman Et Lucie Olbrechts-Tyteca, **Traite De L'argumentation**, Editions de L'université de Bruxelles, 5e Edition, 2000, Belgique.

(2) ChaimPerelman, **L'empire Rhétorique, Rhétorique Et Argumentation**, Deuxième édition, Librairie Philosophique J.VRIN, 2002,France.

الفصل

الثامن

8

الرسالة الساخرة والوجوه الأسلوبية

حسن الطويل

سعى الجاحظُ في رسالة التربيع والتدوير إلى تكذيب مزاعم أحمد بن عبد الوهاب بشأن صورته الخِلقية ومكانته الأخلاقية والعلمية، وجزء كبير من هذا المشروع الحجاجي حقَّقته السخرية بما تمتلكه من قدرة على نقد مفارقات الخطاب. وقد تعاملنا في هذا المقال مع رسالة التربيع والتدوير بوصفها نموذجًا للرسالة الساخرة، فسعَينا إلى تحليل الكيفية التي شكَّلت بها الوجوه الأسلوبية ملفوظاتها الساخرة وقامت بتوجيهها إلى خدمة غرض المتكلم المُختزَل في إقناع القارئ بحيازة المسخور منه لصفات سَلبية. ومن أجل النجاح في بيان حجاجية المكون الأسلوبي في ارتباطه بالسخرية استندنا إلى مبادئ نوعية تعكس هوية رسالة التربيع الخِطابية، واستثمرنا الإفادات المنهجية التي تقدِّمها بلاغة الحجاج في مجال التحليل الحجاجي للأسلوب، وأخذنا بمقترحات اللسانيات التداولية في معرض تحليل وظائف استدعاء الوجه الأسلوبي لتفاعل المخاطَب.

ونقصد بالوجوه الأسلوبية المعنية بالتحليل القادم تلك الملفوظات التداولية الفريدة والمخالفة للأشكال اللغوية "المستخدمة لأداء المعاني الأصلية غير المرتبطة بأغراض زائدة عن التواصل الإخباري"[1].

فكيف نستطيع تفعيل المداخل المنهجية المذكورة في الكشف عن الوظائف الحجاجية للمكون الأسلوبي في رسالة التربيع؟

يمسُّ هذا السؤال جانبين مُهمَّين من التحليل، الجانب الأول متعلِّق بالإجراء ومنطلقاته النَّظرية، أما الثاني فيحيل على نوع الخطاب موضوع التطبيق بما يفرضه من قيود تتوجَّب مُراعاتها من أجل النجاح في تحليله تحليلاً لا يُجهز على خُصوصيَّته النَّوعية. أما الإجابة عن سؤال الإجراء ومنطلقاته النظَريَّة، فلأَنَّ هذا الحيز لا

(1) محمد مشبال: خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية. ص 118.

يسمح بعرض التفاصيل، فسنكتفي بالقول إنَّ الأساليب البلاغية تُرصد علاقتها بالحجاج بربط بنائها بسياقاتها الحواريَّة[1]، وبالوقوف على نمط الوظيفة الحجاجية التي تقدِّمها؛ فبعض الأساليب تختزن تقنيات حجاجية معيَّنة أو تَتماسُّ مع موضع من مواضع الحجاج، وبعضها الآخر يسهِّل عملية الإقناع بخاصياته الجمالية المؤثرة. غير أن جميع الأساليب الموظفة في مقامات الإقناع لا تغادر أحد مستويات الحجاج الثلاثة: (الإيتوس - الباتوس - اللوجوس).

ولمَّا كانت رسالة التربيع والتدوير ذات هويَّة خِطابية خاصة استشعرنا ضرورة تقديم بعض المبادئ التي تميزها حتى يَحصل استثمارها في التحليل؛ فمن المعلوم أن نوع الخطاب يُلقي بظلاله على كلِّ محتوياته التعبيرية[2]، ويخضع الوجوه الأسلوبية -خاصة- لتقاليده البنائية والوظيفية. وهذه أهم المبادئ التي نرى ضرورة تعرُّفها في رسالة التربيع قبل مُباشرة التحليل:

1- إن اندغام الصفة الحجاجية في الرسالة يُنبِئ بوجود أطراف تتصارع فيما بينها، وقد يَصِح توزيع أصل هذا الصراع على صورتين ترتبطان بشخصية أحمد بن عبد الوهاب حصل الخلاف عليهما، وهما:

(1) انظر: محمد مشبال: بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب.

(2) انظر: محمد مشبال: البلاغة ومقولة الجنس الأدبي.

• أحمد بن عبد الوهاب ذو صورة بشعة تَنقض ما يُرَوِّج له من أكاذيب بشأن حسنه وذكائه/ دعوى الجاحظ.

• أحمد بن عبد الوهاب ذو صورة فزيولوجية-ذهنية حسنة/ دعوى الخصم.

2- يمتلك الجاحظ في نص التربيع سلطة العرض المطلقة، ومن ثَمَّ يصير الحجاج الذي يشترك فيه طرفان من إبداعه الخاص، وكل الكلام الوارد على لسان أحمد بن عبد الوهاب يَرتَدُّ إليه في الحقيقة. وهذه الخاصية تقرِّبُ الرسالة من دائرة التخييل.

3- انبنت الرسالة وَفق إستراتيجية بنائية محكمة؛ إذ فضل الجاحظ أن يحوم حول مَقصد إشهار صورة أحمد بن عبد الوهاب الحقيقية بالاشتغال على خدمة أغراض حجاجية جزئية هي: التبكيت والهجاء والسخرية. وقد وفَّر ما يعضّد به كل غرض على حدة. والواضح أن اصطفاء هذا البناء الإستراتيجي يُلبِّي رغبة الجاحظ في تضخيم حجم الإيذاء الموجه إلى غريمه؛ فمع تعدد مداخل الإساءة تنكشف حقيقة الخصم على نحو بارز.

ومن أجل توفير تحليل نسقِيٍّ يحافظ على وحدة الرسالة، سنقتصر على تحليل الفعالية الحجاجية للوجوه الأسلوبية التي وُجِّهت إلى خدمة غرض السخرية من أحمد بن عبد الوهاب، وذلك ما سيأتي مرتَّبًا وَفق المحاور الآتية:

1- حجاجية التصوير الخِلقي.

2-حجاجية التصوير الخُلقي.

3- الحجاج الساخر على لسان أحمد بن عبد الوهاب.

4- التجرؤ على المخاصمة: الاستفهام البلاغي.

1-حجاجية التصوير الخِلقي

يَحتلّ التصويْر الذي عُني بتقديم شخصية أحمد بن عبد الوهاب أهمية بالغة في الرسالة، وما تعلّق منه بالجانب الخِلقي بدا لافتًا أكثر من غيره؛ فمدار السخرية الأكبر توجّه إلى جسد هذا الخصم، والكم الهائل من أشكال المرافعات والخطابات المُتَّجهة إلى إثبات جماله بطريقة ساخرة تبيِّن هيمنة هذا النوع من التصوير على رسالة التربيع. وقد سلك الجاحظ في تصوير جسد غريمه مسلكين: الأول يسوق فيه الحجج والإثباتات الدالة على رفعَة ما يختص به هذا الجسد المُحتفى به، أما الثاني فقد تمثَّل في الحجاج الذي ينطق به أحمد بن عبد الوهاب رغبة في الانتصار لجسده الذي يحوز أوصافًا عجيبة. وسنكتفي هنا بإضاءة الدائرة الأسلوبية للمسلك الأول، وسيأتي التفصيل في المسلك الثاني ضمن محور لاحق.

يقول الجاحظ: "ومن غريب ما أُعطيت، ومن بديع ما أوتيت أنّا لم نر مقدودًا واسع الجفرة غيرك، ولا رشيقًا مستفيض الخاصرة سواك. فأنت المديد وأنت البسيط، وأنت الطويل وأنت المتقارب"[1].

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 57.

يُقدِّم الجاحظ في هذا النص الأوصاف التي يتميز بها جسد أحمد بن عبد الوهاب، وهي من تركته يستنتج تناقضات كائنة بينها وبين ما يدَّعيه صاحبُها؛ فقد أدت المقارنة بين زعمه بأنه رشيق وبين واقع جسده المدوَّر إلى الخلوص لنتيجة مُفادها أن جسدَه اجتمعت فيه متناقضات كثيرة. فمع التسليم بأن الخصم رشيق ومقدود تبرز صفات: "اتساع الجفرة واستفاضة الخاصرة"، وذلك ما سيخلق مفارقة عجيبة أظهرها أسلوب الجاحظ الدال - في ظاهره - على المدح والإشادة: "ومن غريب ما أعطيت، ومن بديع ما أوتيت...". وإذا علمنا أن "من" التي تصدّرت الجملتين المتوازيتين تركيبيًا تدل على التبعيض تبيّن لنا أن الجاحظ يومئ إلى أن خصمه يعَدُّ موضوعا لتعلُّق كل غريب، وما ذكره ليس إلا جزءًا يسيرًا منه، ويزداد هذا المعنى رسوخًا باستعمال ضمير "أنّا" الدال على الجماعة؛ فكأنَ واقع الجسد المعني بالاحتفاء يتّفق الجميع على تجاوزه حدَّ المألوف والعادة.

تولّدت السخرية في هذا النص من إيهام الجاحظ بأنه قد صدّق أحمد بن عبد الوهاب في زعمه بأنه رشيق ومقدود، كما صدّق عينيه اللتين رأتاه في صورة المربع الواسع الجفرة والمستفيض الخاصرة. وقد أدى الجمع بين الصورتين إلى الإقرار بواقع مفارق يدعو إلى الضحك والاستغراب. وتتضح لنا صلة هذا النص بالحجاج باستنتاج القارئ التناقض الحاصل بين الادعاء والواقع، وذلك ما سيدعوه إلى استحضار صورة أحمد بن عبد الوهاب الحقيقية.

بنى الجاحظ أوصافًا أسندها إلى غريمه بعدما أثبت حالة التناقض السالفة، يقول: "وأنت المديد وأنت البسيط، وأنت الطويل وأنت المتقارب". من الواضح أن هذه الأوصاف قد أُستعيرت من العلم الذي يبحث في موسيقا الشعر، ونسبتها في وقت واحد إلى ذات محدّدة أمر لا يمكن إقراره كما لا يمكن أن يكون البيت الواحد من الشعر على وزن بحور المديد والبسيط والطويل والمتقارب. وقد عمد المتلفّظ إلى إيراد هذه الأوصاف مجتمعة، وبأسلوب عطف دالٍ على التوكيد؛ إذ دلَّ تكرار الضمير "أنت" على التصاق الصفات المذكورة بالمسخور منه[1]، وإلا كان يجوز له أن يسندها إلى ضمير واحد لو لم يراهن على ترسيخها - مؤتلفة بالموصوف - في ذهن القارئ.

وابتغاءً لتوليد مزيد من السخرية في هذا المستوى، يسوق الجاحظ استعارة مقدّمة في أسلوب النداء: "فيا شعرًا جمع الأعاريض"، ووفقًا لمقتضياتها يصبح أحمد بن عبد الوهاب شعرًا، ولكنه ليس ككل الشعر الذي نعرفه؛ بل هو نوع عجيب منه يَضُم في بنيته أعاريض كثيرة. ونُلاحظ أن هذه الاستعارة يجوز مطابقة فعاليتها الحجاجية بما يمكن أن يقدِّمه "المثل" بوصفه وجهًا أسلوبيًا. ويصح اتخاذ الجملة المعطوفة على الاستعارة: "ويا شخصًا جمع الاستدارة والطول" قرينة تساعد على الزعم بأن الجاحظ مثّل لحالة غريمه الناشئة عن الجمع بين الزعم والواقع "جمع الاستدارة

(1) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ص 264-377.

والطول" بمثال متَخيل هو النوع الشعري الذي نُظم على بحور موسيقية عديدة. ولا يخفى أن المثال يفيد وظيفة إيضاحية حجاجية؛[1] فالقارئ المتفاعل مع الاستعارة السابقة سيتمثل (بعد وقوفه على الصلة الجامعة بين طرفي الاستعارة) تناقض أحمد بن عبد الوهاب المثير للضحك؛ لأن المثال المقدّم يعدّ الأقرب إلى ذهن القارئ الذي يعلم بأن التحقق الشعري المحدَّد لا يمكن له أن يضُمَّ أعاريض متنوعة، وهذا أمر سيمكِّنه من استحضار غرابة الموقف الحاصل مع المسخور منه.

ولا نغفل أن تقديم هذه الاستعارة في ثوب أسلوب النداء ليس اختيارًا اعتباطيًا، وإنما قُصد به تأكيد "الادعاء"؛ إذ ادَّعى الجاحظ لخصمه اكتسابه صفة الشعر ذي الهوية العجيبة، وأسلوب النداء هنا يُقَوي هذا المعنى بفعل دلالته على اكتساب الصفة من قِبل المخاطَب حتى أصبح يُناديه بها. والسخرية في هذه الاستعارة عمومًا، يؤيديها أسلوب النداء بفعل إنشائه لسياق تخاطبي مباشر يمَكِّن أحمد بن عبد الوهاب من سماع مدح مُثقَلٍ بالذم.

بعدما تقدم، وتبعًا للتطور النسقي/ الخطابي لرسالة التربيع، سيغيّر الجاحظ طريقة تصريف الحديث؛ إذ قدّم نفسه مناصرًا لغريمه الذي سمع هجاء الناس لشكل جسده، وقرّر الدفاع عنه وطمأنة خاطره بطريقة ساخرة. يقول:

(1) محمد العمري: التشبيه بين البيان والتخييل. ص 120.

"بل ما يَهمك من أقاويلهم، ويتعاظمك من اختلافهم، والراسخون في العلم، والناطقون بالفهم، يعلمون أن استفاضة عرضك قد أدخلت الضيم على ارتفاع سمكك، وأن ما ذهب منك عرضًا قد استغرق ما ذهب منك طولاً، ولئن اختلفوا في طولك لقد اتفقوا في عرضك. وإن كانوا قد سلموا لك بالرغم شطرًا، فقد حصّلت ما سلموا وأنت على دعواك فيما لم يسلموا"[1].

أدى الاستفهام الواقع في صدر هذا الملفوظ دلالة إنكارية، وبيان ذلك أن الجاحظ لا يسأل عمّا يَهُم المسخور منه من أقاويل خصومه، بل ينكر عليه الاهتمام الذي يوليه لتلك الأقاويل المُغرضة، ولكي يدفع به إلى إنكار وتجاهل كل ذلك يبسط الأدلَّة الكافية: "والراسخون في العلم، والناطقون بالفهم، يعلمون...". أرجع سبب ما سيورده إلى سلطة علمية مطلقة، وهي مطلقة لأن المتلفظ لم يختزلها في شخص محدد؛ فكل من يفهم ويعلم كثيرًا سيقرّ بأن: "ما ذهب منك عرضًا قد استغرق ما ذهب منك طولا، وأن استفاضة عرضك قد أدخلت الضيم على ارتفاع سمكك". ويبدو أن الجاحظ قد استثمر جيدا القوة الإقناعية التي يوفّرها أسلوب الطباق، وذلك ما يظهر جليًا بالتنبه إلى أشكال التعارض القائمة بين هذه العناصر:

العرض ≠ الطول

استفاضة ≠ ارتفاع

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 57-58.

لقد توجه الجاحظ إلى مخاطَبه بنية إقناعه بلا جدوى الانتقادات التي تصله عن شكله، وحجته، التي هي حجة سلطة[1]، هي: أن ما كان يُفترض أن يحصِّله من طول ناله عرضُه المستفيض؛ فقد نال عطاءه كاملاً وليس هناك إلا تفاوت في التوزيع. وإن خلق التعارض بين العناصر المشار إليها بهذه الصفة الحجاجية أمكن المتلفظ من بلوغ دعواه -المستنتجة من ظاهر الملفوظ - المختصرة في إقناع مخاطبه بتجاهل منتقديه. وقد تدعم هذا المعنى الحجاجي بملفوظات أخرى يصدق عليها التحليلُ المتقدم، ومثلها قول الجاحظ: "ولئن اختلفوا في طولك لقد اتفقوا في عرضك. وإن كانوا قد سلموا لك بالرغم شطرا، فقد حصّلت ما سلموا وأنت على دعواك فيما لم يسلموا". لكن علينا ألا نغفل الإشارة إلى أن هذا الجهد الحجاجي المبذول غَرضُه السخرية؛ فهو حجاج ساخر يقوم على استحضار أقوال العلماء التي قيلت في جسد أحمد بن عبد الوهاب، فالرجل صار موضوعًا مهمًا يطرقه العلماء وأصحاب الفهم؛ وهذه الأقوال تأسست على منطق طريف يتأمل في جسد المسخور منه فيفيد أن طوله متضمن في عرض قد احتواه، ويذكر أن نقيصة افتقاده للطول تُنسى بالاعتراف له بالعرض.

(1) يعرف فيليب بريتون مجال حجة السلطة بقوله: "تغطي حجج السلطة كل الطرائق التي ترتكز على حشد سلطة إيجابية أو سلبية مقبولة من المتلقي...". الحجاج في التواصل، ص 61.

عقب ما تقدَّم يرد الملفوظ التالي: "ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس"[1].

ينسجم موضوع هذا الملفوظ مع ما تقدّم من كلام وجه فيه الجاحظ خصمه إلى إغفال ما سيقوله الناس عنه بخصوص جسده، وإن كان دليل هذا التوجيه هو الاحتفاء بما يمليه العقل فيما يرتبط بإدراك طول أحمد بن عبد الوهاب الذي استوعب عرضه - فمادام الحسُّ ينكر حُسنه والعقل يثبته -؛ فقد كان لزامًا على المتلفظ إثبات حكم رجاحة العقل، وذلك ما تعبّر عنه الصياغة الأسلوبية لهذه الجملة: "ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب".

إن اللافت في هذه الجملة هو استيعابها لعدد كبير من أساليب التوكيد: القسم "لعمري" - إن الداخلة على الجملة الاسمية- لام التوكيد، وفي الجملة المعطوفة: إن الداخلة على الجملة الاسمية لام التوكيد. يمكن النظر إلى العطف الوارد في الجملة بوصفه أسلوبًا توكيديًا حجاجيًا، فالجملة المعطوفة توافق الجملة المعطوف عليها وتدعمها؛[2] إذ العلاقة التي تجمع بينهما علاقة عطف عام على خاص؛ فبعد توكيد أن العيون تخطئ انتقل المتلفظ إلى توكيد حكم

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 58.

(2) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص 259.

عام قوامُه أن الحواس، ومنها العيون، جميعها تكذب، ولا شك أن هذا التدرج في إصدار حكم يحمل بعدًا حجاجيًا أساسه تقديم حالة جزئية تسوّغ تعميم نتيجتها على ما يجاورها أو يوافقها في الخصائص.

أما الأبعاد الحجاجية للوسائل التوكيدية الأخرى فكلها تصب في صالح إثبات رجاحة العقل، وتفسير كثافتها يرتد إلى رغبة الجاحظ في مجاراة خصمه بالتأكيد على دعواه؛ فقد فصل أحمد بن عبد الوهاب في الدفاع عن نفسه بين الحس والعقل، وزعم أن طوله يدرك بالعقل دون الحس، وبذلك سيكون قد ردَّ على قول الذين يرمونه بالتربيع والتدوير وافتقاد الطول. ولأن هذه الحجة القائمة على تفضيل العقل على الحس وُظفت في سياق غير مناسب، فقد أراد الجاحظ تأكيدها بقوة رغبة منه في إلفات النظر إلى غرابتها وما فيها من طرفة. وهذا وجه أسلوبي آخر يدعم هذا التأكيد:

"وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للذهن".

المقصود هنا أسلوب القصر الذي تحقَّق في مستويين (الجملة المعطوفة والجملة المعطوف عليها) بأداة النفي وأداة الاستثناء، وقد وُظِّفت فعاليته الحجاجية في قصر الحكم الصحيح على الذهن أو العقل، ومقتضى ذلك نفي الدعوى المرفوضة: "إمكانية أن توفِّر الحواس حكمًا صحيحًا". وكما أسلفنا، فإن العطف في الشاهدين

على أسلوب القصر، أدى بدوره إفادة حجاجية تمثلت في تأكيد قصر الحكم الصحيح على ما يقرّ به العقل.

2- حجاجية التصوير الخُلقي

يرتبط هذا النمط من التصوير في رسالة التربيع بما سبق عرضه في المحور السابق؛ فالتلازم بين حسن الخِلقة وتوقّد الذهن وحسن الأخلاق أكمل تشكيلاً للصورة الكلية التي يخبرنا الجاحظ بأن غريمه يريد إيهام الناس بواقعيتها. وهنا سننظر إلى السخرية التي استهدفت نقض هذه الصورة في جانبيها الذهني والأخلاقي. وكما جرت العادة في رسالة التربيع، يختار الجاحظ تكوين خطاب مادح لأحمد بن عبد الوهاب، وأساليبه المُستخدمة كلها تخدم دلالته المُعلنة، وحين النظر إلى السياقين النصي والتواصلي لهذا الخطاب نستشف سخرية مضمَّنة تنهار أمامها صورة "الممدوح" المرسومة سلفا. يقول الجاحظ:

"وأنا - أبقاك الله - أعشق إنصافك كما تُعشق المرأة الحسناء، وأتعلم خضوعك للحق كما أتعلم التفقه في الدين"[1].

يمثل أسلوب الدعاء الذي جاء معترضًا أجزاء الجملة الفعلية "وأنا أعشق" أوَّلَ مؤشر على إرادة الجاحظ مدح المخاطَب. وقد تأكد الأمر مع النظر في الصورتين التمثيليتين اللتين بينتا إعجاب

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 62.

الجاحظ الكبير بأخلاق غريمه، لا سميا خلقين اثنين هما الإنصاف والخضوع للحق:

عشق (الإنصاف)

خُلقان يتصف بهما أحمد بن عبد الوهاب

تعلم (الخضوع للحق)

مثَّل الجاحظ لعشقه إنصاف غريمه بالعشق الذي تلاقيه المرأة الحسناء، وبناء الفعل للمجهول "تُعشَق" في التعبير عن المعنى المُراد يجعل الحالة الممثّل بها ترقى إلى مرتبة المشهورات؛ فالسياق هنا، واعتبار الممثل به أقوى تمثيلاً لفعل العشق الكبير- كل ذلك يفضي بنا إلى عدِّ هذا الأسلوب في بناء الفعل يفيد دلالة قوامُها أن المرأة الحسناء يعشقها الكل ولا حاجة إلى إسناد فعل هذا العشق إلى أي فاعل ما دام الكل يشترك في إتيانه. وإن نقل هذه الحالة الممثَّل بها إلى إنصاف أحمد بن عبد الوهاب سيترك المخاطَب أكثر تصورًا، أو أكثر اقتناعًا، بمكانة وأهمية هذا الإنصاف الذي يستحق نيل الإشادة من كل الناس.

والصورة الثانية مثل فيها الجاحظ لتعلمه خضوع أحمد بن عبد الوهاب للحق بتعلمه التفقه في الدين، ورغم أن هذا التمثيل قد استغرق فعل التعلم، فإن "الخضوع للحق" هو المقصود بالإشادة والتنويه، أو من يقوم به بعبارة أدق. ونلاحظ أن الحالة الممثَّل بها تنتمي إلى مشترك خِطابي هو العقيدة الدينية، وذلك ما جعل منها دليلاً قويًا على شدة خضوع المسخور منه للحق؛ فقد ارتقى هذا

الخضوع إلى فعل يستحق التعلم منه كما يَتعلَّمُ أي واحد منا التفقه في الدين.

والواقع أن هذه التمثيلات المادحة تختفي وراءها سخرية لاذعة، ومن يتتبع التطور النسقي/ الخطابي لرسالة التربيع يعلم أن الجاحظ لم يقصد إلى تَعداد محاسن خصمه، بل كانت نيته، باستخدام الصور التمثيلية أو غيرها من الأساليب، متجهة صوب تفخيم عيوبه وإبرازها للناس. أما المعاني المادحة التي وقفنا عليها فإنها ترجع إلى الرغبة في إيقاع المسخور منه في مفارقة يكون إزاءها عرضة للتندر، وبيان ذلك أن ما سبق من تصوير حقيقي لأحمد بن عبد الوهاب يجعل مسايرة الأوصاف الإيجابية التي تُضفى عليه الآن أمرًا مثيرًا للضحك. إن الجاحظ، باستخدامه الصيغ الخِطابية المفارقة، ترك خصمه يبدو ممثلاً فاشلاً يغترُّ بتصفيقات الجمهور الساخرة. ولعل هذا المعنى التداولي يتأكد رسوخه في رسالة التربيع بتتبع وتحليل صيغ المبالغة هذه:

" ولربما ظننت أن جورك إنصاف قوم آخرين، وتعقدك سماح رجال منصفين"[1].

يتضمن هذا النص تعريفات موجهة[2] لسلوكات غير سوية،

---

(1) نفسه.

(2) يقول عبد الله البهلول: "لا يكون التعريف حجاجيًا حتى تتعدّد المعاني ويجور المصطلح على غير معناه ويزعم كل طرف من أطراف الخطاب امتلاكه "حقيقة" المعنى، وفي المقابل يتهم الخصم بـ"التلاعب بالألفاظ" وبانحرافه عن المعنى الأصلي...". الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريا -مقاربة أسلوبية حجاجية ص 275.

وهي الجور والتعقد، غير أن تعريفهما اقتصر على ارتباطهما بذات أحمد بن عبد الوهاب، فحينئذ - فقط - تصبح ذات مدلولات حسنة. وقد استعان الجاحظ بآلية المقارنة ليبرز كيف تطرح الدوال مدلولاتها الطبيعية ذات الإيحاء السيئ لتحتضن مدلولات أخرى حسنة؛ فجور الموصوف هو إنصاف الآخرين، وتعقده هو سماحة رجال منصفين. من هنا، نعلم أننا بصدد صيغ مبالغة تقلب الأسماء ومعانيها لصالح "الممدوح"، وتضعه في مقابل كل الآخرين، حتى ينعدم بينهم - بين طرفي المقابلة- أي تساوٍ مفترض في المَنزلة والرفعة.

وكما سبق التوضيح، يرفض السياقان النصي والتواصلي لرسالة التربيع إقرار صحة هذا المدح ويحوله إلى سخرية تشتغل على البعد المفارق للموقف، وهو ما يكون بقول غير المقصود والاكتفاء بالتلميح به إلى المقصود.

وفي موضع آخر من الرسالة يقول الجاحظ: "وأعلم أني وإياك متى تحاكمنا إلى كرمك قُضي لي عليك، ومتى ارتفعنا إلى عدلك حسن العفو عني عندك"[1].

إن استخدام أسلوب الشرط في هذا النص مكَّن المتلفِّظ من تمرير دعوى المدح الظاهر[2]، وبيّن أن الفكرة المحورية هنا تتركز

---

(1) رسائل الجاحظ،ج3، ص 76.

(2) ربط عبد الله صولة حجاجية أسلوب الشرط بالعدول الذي يتحقق في (جواب الشرط) عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية، فحينئذ فقط، =

على إجراء تفاضل بين الذات المتلفظة وبين الممدوح/ المسخور منه. بيد أن لهذا الأسلوب سياقًا يجب توضيحه: اعتذر الجاحظ لخصمه من كثرة تماديه في الهزل، ومنه إغراقه في توصيف جسده والتعليق عليه؛ وأثناء ذلك كان يذكِّره بحلمه وكرمه وما إليهما من الشيم التي تمنع توقُّع عقابه لأحد، وفي ذلك يقول: "وأعلم أني وإياك متى تحاكمنا إلى كرمك قضي لي عليك". إن هذه الجملة الشرطية هي بمثابة الحجة المساعدة على إلصاق صفة العفو بـ"الممدوح"، ومركز حجاجيتهايكمن في فعل الشرط: "متى تحاكمنا إلى كرمك"؛ فقد لا يسامح المخاطَبُ المباشر الجاحظَ، لكن الاحتكام إلى كرمه سيُسهِّل التوصل إلى النتيجة المرجوة: "قُضي لي عليك"، وهي تعني أن أحمد بن عبد الوهاب لن يؤاخذ الجاحظ على تماديه في الهزل.

وإن السخرية المستنبطة من أسلوب الشرط هذا، يصح أخذها - عمومًا- من تنقل الجاحظ بين معان كثيرة لا يفهم ما الذي يريد بها غير التهكم، فمرة يهجو، ومرة أخرى يمدح، وهنا نجده يعتذر

= يصبح الشرط أسلوبًا حجاجيًا، ومن مظاهر حجاجيته أن "الجملة الاسمية المحققة في الجواب تقوم من الجملة الفعلية المحذوفة مقام العلة والسبب، فهذا العدول إنما هو إذن من أجل أن يحصل تعليل للحكم المحذوف بواسطة القضية التي جاءت جملة الجواب الاسمية تعرضها. (الحجاج في القرآن، ص 438). وما توصلنا إليه نحن، أثناء تحليلنا لأسلوب الشرط أعلاه، يؤكد أن مجرد اختياره لتأدية دلالة ما يسمح بالتوصل إلى بعده الحجاجي، وبيان ذلك يكمن في التساؤل عن علة اختياره دون غيره من الأساليب المؤشرة مباشرة على المعنى المراد.

عن الهجاء الذي سَمَّاه هزلاً. ونظن أنه يكفي تتبع تداعيات هذا الأسلوب اللَّعوب حتى ندرك جيدًا سخرية الجاحظ المثقلة بالإيذاء الموجَّه إلى غريمه.

3- الحجاج الساخر على لسان أحمد بن عبد الوهاب

إن امتلاك الجاحظ لسلطة العرض في الرسالة سمح له باختيار أكثر من صيغة أسلوبية تخدم غرض تفخيم العيوب، وأكثر ما يدل على ذلك نِسبَة مرافعات حجاجية لأحمد بن عبد الوهاب. وإن كنا نعلم بأن هذه الحجج من صنع الجاحظ وهو من يتصرف في نص الرسالة كيف يشاء، فإن العلاقات الداخلية بين أطراف التخاطب، ومراعاة السمة التخييلية لنص التربيع، تُحتِّم علينا التعامل معها بوصفها خطابًا قاله أحمد بن عبد الوهاب فعلاً. وبعد ذلك يجوز لنا تحليل فائدتها الحجاجية باستخراج علة اختيارها بتلك الصفة؛ أي لماذا أضيفت إلى المخاطَب المباشر؟ وفي مقام السخرية الذي نحن بصدد التفصيل فيه، سنعالج الحجاج الذي يدافع به خصم الجاحظ عن نفسه، ويبيِّن به حسن صورته، ثم سنقوم بربطه بالسخرية.

جاء في الرسالة: "وقلتَ: والناس وإن قالوا في الحسن: كأنه طاقة ريحان، أو خوط آس، وكأنه قضيب خيزران، وكأنه غصن بان، وكأنه رمح رديني، وكأنه صفيحة يمان، وكأنه سيف هندوانيّ، وكأنه جان، وكأنه جدل عنان؛ فقد قالوا: كأنه المشتري، وكأنه وجه دينار هرقلي. وما هو إلا البحر، وما هو إلا الغيث، وكأنه الشمس،

وكأنها دراة القمر، وكأنها الزهرة، وكأنها درة، وكأنها غمامة، وكأنها مهاة"(1).

يتحدث أحمد بن عبد الوهاب في هذا النص عن تشبيهات العرب المُستعملة في وصف الأشياء الجميلة والحسنة، ومن الغريب أن الدعوى التي يريد خدمتها بذلك هي بيان فضل المستدير والعريض وتغليبه على فضل القضيف الطويل؛ فقد تمَّ اطِّراح كل الحجج التي مررنا بها، والتي حاولت إقناعنا بأن جسد المسخور منه طويل ورشيق ولا يصيب الحقيقةَ من يزعم بأنه مدوّر أو مربع. وهذا المشروع الحجاجي الجديد سخّر له صاحبُه معرفته بالتشبيهات التي تأتي بها العرب حال وصفها الأشياء المثيرة للإعجاب. يتخذ هذا النص من مواضع التشبيه موضوعًا لتوليد الحجج إذن؛ فقد سرد عقب قوله: "وإن قالو" أو قوله: "فقد قالوا" جملة من التشبيهات التي لم نتبيّن إلا ضلعها الأخير: "طاقة ريحان- خوط آس- دينار هرقلي - الشمس..."؛ أي المشبه به فقط، أما المشبَّه فقد جاء مضمرا ودلّ عليه ضمير الهاء "وكأن (هـ)"، ولعبة الإظهار والإضمار هذه اختيار أسلوبي يرتدُّ إلى الرغبة في تبئير المشبه به، والنظر إلى طبيعته ومن أين أُخذ. ومن المؤكد أن أحمد بن عبد الوهاب في كل ذلك أراد توجيه الأنظار إلى عذوبة "المشبه به" ذي الطبيعة المربعة أو المدورة، وذلك دليله الواضح على حسنه وجماله.

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 64.

وقد بُني هذا النص على مقابلة موسّعة يمكن اختزالها في انتقال أحمد بن عبد الوهاب من قوله: "وإن قالوا" إلى قوله: "فقد قالوا"؛ فالكلام الذي جاء عقب طرفي المقابلة سجل تقابلاً بين الطول والعرض. أما حجاجية هذا الأسلوب - أسلوب المقابلة - فقد توجَّهت إلى تغليب موضع العرض. والسؤال هنا يمكن صياغته على النحو الآتي: ما الأساس الحجاجي الذي سوَّغ تفضيل الطول على العرض في التشبيهات المذكورة؟

لعل في تعليق أحمد بن عبد الوهاب على هذا النص الإجابة الشافية، يقول: "وقد نراهم وصفوا المستدير بأكثر مما وصفوا القضيف الطويل". إن الرهان بحسب هذا التعليق كان منصبًا على إبراز التفوق العددي للتشبيهات التي يكون المشبه به فيها مستديرًا، مما يعني أن الحجاج هنا قد توكأ على الموضع الكمي. فالعرب (لا شك أن الفاعل في جملة: "وإن قالوا" هم العرب) كانت تفضل المستدير على الطويل، والرجوع إلى عدد التشبيهات الواردة في النص السابق تؤكد ما نذهب إليه:

- عدد التشبيهات المبنية على موضع الطول: 09.
- عدد التشبيهات المبنية على موضع العرض: 10.

إن السخرية هنا تكمن في إسناد هذه الحجج إلى أحمد بن عبد الوهاب، وبخاصة أن القارئ يعلم انتقالاته الكثيرة بين حجج ذات أغراض مختلفة، واستقراره على الدفاع عن المدوّر باستحضار تشبيهات العرب أمر قصد به الجاحظ السخرية من غريمه، لاسيما

إذا أدركنا أن حججه لا تناسب مقام ورودها وتناقض مشروعاته الحجاجية السابقة في شأن تبرئة جسده من تهمة التربيع والتدوير؛ فكيف يمكن استقبال هذه الحجج المقدَّمة وبعضها يضرب بعضًا؟ الواضح أننا أمام رغبة المتلفِّظ في تشكيل صورة سلبيَّة للخصم أساسها التردُّد والغباء.

ومثل هذا النص يزيد من تأكيد هذا الفرض الحجاجي:

"وما عليَّ أن يراني الناس عريضًا وأكون في حكمهم غليظًا وأنا عند الله تعالى طويل جميل، وفي الحقيقة مقدود رشيق"[1].

لجأ أحمد بن عبد الوهاب هنا إلى حجة الفصل الشهيرة بين الظاهر والباطن؛ ففي نظره الحقيقة مختصرة فيما عند الله، وما يقوله الناس لا صلة له بهذه الحقيقة المطلقة. تستدعي هذه الحجة تهكُّم القارئ نتيجة لوقوفه على جدال كلامي لا يناسب موضوع المحاجة، لأن الفصل بين الظاهر والباطن حجة تجد مكانها غالبًا في القضايا الكلامية الشائكة التي لا يُعوَّل على الحواس في الفصل فيها، وتكشف الاستعانة بها - الحجة المذكورة - عن تنصُّلِ المتكلم من الحجاج المعقول واضطراره إلى خوض معركة حجاجية مضحكة يحاول بها التغلب على ما حلَّ به من يأس.

---

(1) نفسه، ص 57.

4- الجهل بإجابات المسائل: الاستفهام البلاغي

وجَّه الجاحظ مجموعة من الأسئلة التبكيتية إلى خصمه طالبا منه الإجابة عنها - وهو يقصد من وراء ذلك تعجيزه وإحراجه-؛ فلمَّا اقتنع بعدم قدرة مخاطَبه على مجاراة أسئلته بالإجابات المطلوبة، انتقل إلى السخرية من جهله الذي لا يوافق صورة العارف التي يدَّعيها لنفسه. وقبل أن نشرع في تحليل الملفوظات المنتمية إلى هذا المقام، نُذكر بأن السخرية المحلَّلة في المقامات السالفة تتأطَّر ضمن بنية ضدِّية،[1] ومعنى ذلك أن القارئ يصل بمساعدة القرائن السياقية، إلى معنى التهكم عبر المرور من معنى سطحي يُمدح به أحمد بـــن عبد الوهاب على سبيل الإيهام. غير أن الأمر يختلف في هذا المقام؛ إذ استخدم الجاحظ ملفوظات ساخرة تفيد ذمًا شبه مباشر قريبًا من الهجاء، وهذا ما سيدفعنا إلى تحليل النص التالي تحليلاً تقتصر وظيفته على بيان كيف أسهم الرافد الأسلوبي، وبشكل مباشر، في إحقاق السخرية من المخاطَب نتيجة لجهله بإجابات المسائل المعروضة عليه.

جاء في الرسالة:

"وكيف يعرف السَّبب من يجهل المسبَّب، وكيف يعرف الوصل من يجهل الفصل، وكيف يعرف الحدود من لم يسمع بالفصول، بل كيف يعرف الحجة من الشبهة، والغدر من الحيلة،

(1) محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. ص 103-104.

والواجب من الممكن، والغفل من الموسوم، والمحال من الصحيح..."[1].

إن هذه الاستفهامات جميعها يُراد بها تكذيب الخصم فيما يمكن أن يدعي معرفته؛ فهي لم تلتزم بدلالة السؤال الأصلية والمنحصرة في طلب تنوير في قضية ما وخرجت إلى غرض بلاغي أوّل هو الإنكار التكذيبي. وموضوع هذا الإنكار هو نفي قدرة أحمد بن عبد الوهاب على معرفته أشياء لم يستوف شروط تمثّلها. وقد حاج الجاحظ على هذه الدعوى بإشارته إلى وجود تمييز بين مفاهيم عدّة لا يملك من يجهل الفروق الكائنة بينها معرفة أحدها على الوجه الصحيح. لكن نفي هذه القدرة كان يمكن أن يُؤتى بها بأسلوب تقريري مباشر. فما هي الفائدة الحجاجية التي قدّمتها أساليب الاستفهام لهذا المعنى؟

يتضمن غرض الإنكار المشار إليه معنى التقرير بالنفي[2]، وتفسير ذلك أن الجاحظ إنما يسأل عن أمور هو عالم بانتفاء وقوعها، كما يعلم أن خصمه عالم بذلك، وهو إذ يستفهم إنما يعمل على تثبيت انتفاء وقوع المعرفة في المستقبل وعلى حمل مخاطَبه (المباشر) على الإقرار بذلك النفي حتى يتبيّن كذبه وزيف ادعاءاته. وبهذا الاعتبار تكون وظيفة الاستفهام دفع المخاطَب إلى تبني

(1) رسائل الجاحظ، ج3، ص 55.

(2) بسمة رحومة الشكيلي: السؤال البلاغي، الإنشاء والتأويل. ص 251.

موقف الاعتقاد بجهله. ولا شك أن نجاح هذه العملية الخِطابية يعدُّ مكسبًا حجاجيًا من نوع: "إثبات الحجة على الذات".

صِيغت ثلاثة من أسئلة الجاحظ المتقدمة وَفق منوال تركيبي واحد، يتقدّم كل سؤال اسم الاستفهام "كيف" ثم تليه جملة فعلية "يعرف السّبب-..."، والتي تليها "من" الموصولة وجملة الصلة:

- كيف - يعرف السّبب- من يجهل المسبّب
- كيف- يعرف الوصل- من يجهل الفصل
- كيف- يعرف الحدود- من يجهل الفصول

إن حلول الفعل مباشرة بعد اسم الاستفهام جعله يمثل بؤرة التساؤل/ الإنكار؛ فالجاحظ لا يقرّ بإمكانية معرفة الخصم أمور: "معرفة السبب - معرفة الوصل - معرفة الحدود"، وهي شبيهة بأسئلة سالفة يئس المتلفظ من وجود إجاباتها لدى المسؤول عنها. والمؤدى المعنوي لاسم الاستفهام "كيف" في سياق استخدامه، هو الاستفسار عن جواز معرفة الأمور المذكورة مع تقصير المرشح لمعرفتها في توفير الشروط اللازمة لذلك، والاسم الموصول وجملة الصلة بيّنا الأسباب التي تنفي إمكانية هذه المعرفة، وهي أسباب ذاتيّة تتلخّص في الجهل والغفلة.

توجد منطقة الحجاج المكثفة في هذه الاستفهامات ضمن دائرة الاسم الموصول وجملة الصلة؛ لأنها تحتوي على العناصر الإقناعية التي ستدفع المخاطَب إلى الإقرار بدعوى الجاحظ. فلننظر إلى هذين المثالين:

1- "كيف يعرف السّبب من يجهل المسبّب": يمكن قلب هذه الصيغة التركيبية على النحو الآتي: "من يجهل المسبّب لا يعرف السّبب"، وكما أسلفنا، فإن الاسم الموصول وجملة الصلة هما المقدّمة التي سوّغت الاطمئنان إلى نتيجة نفي المعرفة بما أنها قُدِّمت في شكل شرط يقيّد حكم "معرفة السّبب". أضف إلى ذلك أن انحدار لفظتي " السّبب" و"المسبّب" من جذر لغوي واحد؛ مما يعني أن بينهما علاقة اشتقاقية، يُقنع بأن جهل إحدى اللفظتين ينقض إمكانية ادعاء المعرفة بالأخرى.

2- "كيف يعرف الحدود من لم يسمع الفصول": كما حدث مع المثال السابق يصحّ هنا أيضًا أن نحوّل هذه الصيغة إلى نظام تركيبي يسمح باستنتاج قياس خِطابي يحتوي عليه: "من لم يسمع بالفصول لا يعرف الحدود". كما يُلاحظ، أن عدم الإقرار بدعوى الجاحظ من قِبل المخاطَب سيوقعه في التناقض، وقد تولّد ذلك باستخدام لفظتين متلازمتين "الحدود والفصول" تجمع بينهما علاقة عموم بخصوص، ولا يمكن -كيفما كان الحال- إلا تمثّلهما معًا.

وبعد ما تقدّم من الإيضاحات بخصوص الآليات الموظّفة لدفع القارئ إلى الإقرار بانتفاء المعرفة لدى أحمد بن عبد الوهاب، نفهم أن الأثر المتحقق من وراء هذا المقصد متمثل في السخرية القريبة من الهجاء، حيث نتج عن حصول الإنكار التكذيبي إلحاق صفات الغباء والجهل - وكلها صفات سَلبية - بالخصم. هكذا

تدرّج أسلوب الاستفهام من معنى الإنكار التكذيبي ليصل إلى غايته الأساس، مع العلم أن معناه البلاغي الأول قد قام على استدعاء تفاعل المخاطَب ومحاولة دفعه إلى الإقرار بالدعوى المعروضة عليه؛ وذلك ما حصل بإتقان الصياغة الأسلوبية للملفوظ وتكييفها مع شرطها التداولي[1].

5-خلاصة

تحولت المعرفة البلاغية في هذا التحليل المُنجز إلى أدوات صالحة لمقاربة الرسالة الساخرة بوصفها نوعًا خِطابيًا يتمتَّع بميزاته البنائية الفريدة، لكن هذه الأدوات امتدت أصولها إلى حقول معرفية أخرى مثل اللسانيات التداولية، ممَّا يعني أن التحليل البلاغي للخطاب يمكن له أن ينفتح على كل ما قد يساعد على تبيُّن الإستراتيجيات التي يستعين بها المتكلم في سعيه إلى خلق الإقناع أو التأثير. ويمكن أن نستنتج من التحليل أعلاه أيضا أن البلاغة تتلوَّن إجراءتها ومداخلها التحليلية بحسب النوع الخِطابي الذي تقاربه، وهذا ما تجلَّى بوضوح في كيفيَة تحليل الأسلوب الموظَّف في مقام ساخر؛ فقد أخذنا بالحسبان نزوع رسالة التربيع الساخر وقمنا بربط الوجوه الأسلوبية بمقصد المتكلم، ونتج عن ذلك - في الغالب - الحديث عن معنيين، الأول (غير مقصود) يؤدي إلى الثاني (مقصود) بالاحتكام إلى عناصر السياق وأوضاع المتخاطبين، وهذا

(1) انظر: بسمة رحومة الشكيلي: السؤال البلاغي. ص 246.

أمر لا يحصل إلا مع مقام السخرية حيث تسود إستراتيجية تضمين التهكم في الخطاب. وخصائص رسالة التربيع عموما .فرضت اختيار أدوات التحليل البلاغية التي بيَّنت خصوصيتها البنائية وطرق تأثيرها في المخاطَب. وإن هذا الارتباط الوثيق بين البلاغة ونوع الخطاب من شأنه التنبيه إلى عيوب ذلك الاستسهال الذي تتعامل به البلاغة التقليدية (المدرسية) مع مختلف أنواع الخطاب، فتحدِّد لها قائمة من الأساليب البلاغية وتغفل عن توضيح التفاعلات التي تحدث بينها وبين الخطاب الذي يستوعبها.

المراجع

(1) الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر، سنة 1979، ج3.

(2) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار التراث، ط3، 1984، ج2.

(3) بسمة رحومة التشكيلي: السؤال البلاغي، الإنشاء والتأويل. دار محمد علي الحامي، 2007.

(4) محمد مشبال:

- خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية. دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015
- بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب. نشر ضمن كتاب: بلاغة الخطاب، منشورات: ضفاف- الاختلاف- دار الأمان، ط1، 2014.
- البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، عالم الفكر، ع 1، مجلد 30، 2001.

(5) محمد العمري:

- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. أفريقيا الشرق، 2005.
- التشبيه بين البيان والتخييل. مقال منشور ضمن كتاب: تكوّن المعارف، دور القياس التمثيلي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 117.

(6) عبد الله البهلول: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريا، مقاربة أسلوبية حجاجية. مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011.

(7) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. دار الفرابي، بيروت،ط 2، 2007.

(8) فيليب بريتون: الحجاج في التواصل. ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي. المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

الفصل التاسع

9

المجاز والتأويل

دراسة في آليات تأويل المجاز القرآني في البلاغة العربية

رفعت الكنياري

1- عن بلاغة المجاز القرآني

أ - القرآن والمجاز

ارتبطت البلاغة العربية القديمة منذ نشأتها الأولى بالنص القرآني، فقد طرح هذا النص المعجز إشكالاته الكبرى المرتبطة بالتأويل وأوجهه، فالثقافة العربية ثقافة نص، لذلك فلا غرو أن نجد كل العلوم التي نشأت حول الخطاب وفهمه في الثقافة العربية تطوف حول هذا النص المقدس وذلك للتأصيل لفهمه تارة، ولحفظ مادته اللغوية من العبث أو الدفاع عن عقائده تارة أخرى.. لقد تأسس فهم العربي للعالم من خلال اللغة فما اهتم العربي بشيء أكثر من اهتمامه بلغته، زاد من مركزية اللغة في الذهنية العربية نزول القرآن الكريم بها وانبهار العرب ببلاغته وحيرتهم أمامه... كل هذه الحيثيات محورت الفكر العربي حول "النص القرآني".

إن القرآن بما هو شكل من التواصل بين السماء والأرض، بين العبد وربه، جاء في الصورة التواصلية الأكثر نجاعة: "اللغة". وهي –اللغة – ليست مجرد تعبير عن الفكر أو أداة لنقل المعرفة وتمثيلها وإبلاغها، لكنها الأداة الأكثر نجاعة لتحقيق التواصل بين مستعمليها[1]. حيث عمل على استثمار كل طاقتها التواصلية والحجاجية استثمارًا ليس له نظير تقف العقول حيارى تجاهه، كيف لا وهو كلام الله المعجز.

كان الخطاب القرآني خطابًا تأسيسيًا يعيد بناء وبلورة مفاهيم جديدة وأنساق حادثة، إنه نظام جامع مستوعب لكل الأنظمة الأخرى وموجه لها. بدءًا بعلاقة الإنسان بالمعتقد، وليس انتهاء بعلاقته مع الحياة والمجتمع... ولأجل القيام بإعادة بنينة الأنساق التصورية للكون –لكونه رسالة "لا نهائية في الزمان والمكان–

(1) د. شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية دراسة تداولية، عالم الفكر مجلد 42 العدد يوليو سبتمبر 2013 ص 61.

استثمر المواضعات والأعراف والمسلمات... كما انتقد أعرافًا ومواضعات أخرى انطلاقًا من التركيز على المواضع المشتركة التي استرفد منها دعائم لإرساء القيم الجديدة.

إن القرآن إذا كان يقوم على اللغة وسيطًا إجرائيًا في التواصل، فإن العلامة فيه لا تبقى في حدود الدلالة اللغوية بأصل الوضع بل تتجاوزها إلى الدلالة الإيحائية والرمزية[1]. بحكم السياق يقول ابن فارس: "فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت الأحوال ونسخت الديانات وأبطلت أمور. ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت فعفى الآخر الأول[2]". لقد غير القرآن قومًا في ظرف وجيز، تغلغل الدين في كيانهم بشكل مدهش، كان لزامًا على هذا النص اللغوي الذي واجه العالم "نسخ الديانات"، بما تحمله من ثقل معرفي وتشبث أهلها بها.. و"أبطل أمورًا" و"شرع شرائع". أن يتوسل الطاقة اللغوية في حدها التوليدي الأقصى وهو المجاز[3]. لقد جاء القرآن بوعي جديد للعالم كان من المستحيل أن تحتويه واسطة لغوية ما لم يتح لها

---

(1) محمود المصفار، سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز، ص 55.

(2) بن فارس أحمد، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق مصطفى السويمي مؤسسة أ. زيدان للطباعة والنشر بيروت، 1963 ص 78.

(3) "حد المجاز أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها" طه عبد الرحمان اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1 1998، ص 231.

من التوسع و"النقل"ما يتيح له التغيير المنشود خاصة إن عرفنا أن المجاز يرقى إلى أن يكون أحد الصفات البشرية، ذلك أن جزءًا كبيرًا من نسقنا التصوري العادي مبنين استعاريًا، أي أن جل التصورات تفهم جزئيًا بواسطة تصورات أخرى[1].

نسلم الآن أن القرآن بما هو شكل لغوي يروم التواصل مع البشر وإقناعهم بالعدول عما كانوا عليه من ضلال لنهج سبل اليقين والسلام، هو خطاب يتوجه إلى الغير لأجل إفهامه، ولأجل نقل الرؤى والتصورات إليه[2].

لقد دخل القرآن في علاقة تخاطبية مع الناس، ذلك أن التخاطب هو أصل الكلام[3]، إذ حد الخطاب هو كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودًا مخصوصًا[4]. غير أن هذا

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط 2 2009، ص 23.

(2) يتوسل القرآن الكريم بالإقناعية فعندما يطالب المحاور غيره بمشاركته اعتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه... وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأي المحاور... وقد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون إذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب. طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط الثانية 2000، ص 38 .

(3) انظر، طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 213 وما بعدها.

(4) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت. محمود شاكر، مطبعة المدني القاهرة، ط 1، 1991.

الخطاب بطبيعته الموجهة للبشر لن يقتصر على النقل الآلي للمفاهيم عبر اللغة، لأن اللغة ليست وعاء للفكر من جهة فهي لا يمكن أن تحتويه بأمانة، ولأن العقل البشري وهو المقصود من الخطاب مبنين استعاريًا كما أسلفنا. لقد تنبه الجرجاني إلى هذا الاستعداد الإنساني الذي ربطه بعادات العرب في التعبير. يقول: "وأقل ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كما لم يقلب اللغة على أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالاتها، كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذق والاتساع[(1)]". لقد دأب العرب بطبيعتهم البشرية على التعبير بالمجازات وذلك من منطلق العلاقة التخاطبية بين الناس، لذلك فالقرآن خاطبهم بما يعرفون من سبل الوصول إلى الدلالة، والمجاز أبلغ السبل الدلالية للوصول إلى الدلالة فالمجاز أبلغ في الدلالة على الحقيقة من الحقيقة نفسها[(2)]. ومن قدح في المجاز وهم بأن يصفه بغير الصدق قد خبط خبطا عظيما[(3)]، خبط يتعارض مع سبل التعبير البشري، ومن ثم العربي. لقد استسمج الجرجاني الدعاوى القائلة بعدم وجود المجاز في القرآن أو القائلة بأن هذا المجاز هو ضرب من التناقض، لأنه وعى بحسن فطرته أن المجاز سبيل لا مناص منه للتعبير عن الطرح الفكري.

---

(1) أسرار البلاغة، ص 363.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

ب - البلاغة والوعي بخصيصة المجاز

ويبدو أن الوعي بخصيصة المجاز القرآني قد بدأ متقدمًا مع أبو عبيدة في "مجازات القرآن". على الرغم من أن الكتاب لم يكن كتاب بلاغة بالمعنى الاصطلاحي بل كان كتاب لغة وتفسير مفردات، إلا أنه سلك مسلكًا في التأصيل لوجود خاصية فريدة في استعمال القرآن للغة ترتبط بالوعي بمقامات تحقق "العربية" الأولى من حيث وعي العربي بلغته الأم، وفهمه لها من دون حاجته لواسطة، وهو ما انتفى في القرون المتأخرة، مما ألجأه إلى محاولة مد الجسور بين النص القرآني و"العربية" عبر تلك اللغة الأم متمثلة في النص الشعري وتقاليد القول العربي، ذلك الجسر الذي سمي مجازًا[1]. يقول أبو عبيدة: "إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، وعن ما جاء في كلام العرب مثله من الوجوه"[2]. أي أنه لما بعدت الشقة بين النص ومستعمليه بسبب تغير مقامات التلقي وتحول اللغة العربية ودخول العجمة... كل هذه الأمور أشكلت الفهم على المتأخرين، وجعلت من الواجب استحضار مقامات التحقق الأولى للعبور السليم إلى فهم النص القرآني.

إن معنى مجاز عند أبي عبيدة لم يتطور بعد ليصل إلى مستوى النضج الاصطلاحي كما هو الحال عليه عند من تلاه فهو مجموع

(1) محمد العمري، البلاغة العربية الأصول والامتدادات، ص 92.

(2) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ت. فؤاد سرجين، مكتبة الخانجي.

"الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته[1]"، هذه الطرق التي أطلق عليها صفة "الغريب"[2]. ومفهوم الغرابة هنا لا ينصرف إلى المعجم وحده، بل يشمل جميع الظواهر الثانوية أو الاستثنائية التي لم تعد مألوفة بسبب معيرة اللغة، أي جميع العبارات المشكَلة. تؤيد هذا الفهم قراءة ابن قتيبة للظاهرة حيث عنون كتابه في هذا الموضوع بتأويل مشكل القرآن[3].

لقد كانت محاولة أبي عبيدة جسرًا يرمي الوصول إلى معاني القرآن التي وعى أنها لن تتاح له إلا من خلال إحالة على النص على مقام تحققه الأول. نستشف أنه كان واعيًا بأن الأمر يحتاج إلى صناعة بلاغية وأن اللغة التي يواجهها فيها من الفرادة و"الغرابة" ما يجعلها "شكلاً بارزًا"[4] يجب الالتفات إليه وتأويل مشكله.

من هنا انطلق ابن قتيبة في تناوله لمشكل القرآن، يحركه هاجس كلامي حيث كان في كتابه يرد على أولئك الذين اتخذوا المجاز القرآني ذريعة للطعن في القرآن الكريم. لقد وعى خصوم العقيدة أن المجازات في القرآن ذات خاصية خطيرة لذلك جعلوها مرتكزًا للطعن في القرآن الكريم فقالوا: "ماذا أراد الله بإنزال المتشابه في

(1) مقدمة تحقيق كتاب مجاز القرآن.

(2) ذلك أن الكتاب يسمى أيضا غريب القرآن.

(3) محمد العمري البلاغة المرجع السابق، ص 93.

Marc Bonhomme."De l'argumentativité des figures de rhétorique. argumentation et analyse de discoure /en ligne/ URL: http://aad.revues.org/495(4)

القرآن الكريم من أراد لعباده الهدى والتبيان[1]"، ما يهمنا في هذا القول الاعتراضي هو استثمار هؤلاء الطاعنين في قداسة القرآن التناقض الذي قد يطرحه المجاز بما هو علاقة بين طرفين متباعدين ظاهريًا مدخلاً لهم للطعن فيه. إن المجاز [2] نوع من التماثل أي أنه كما يذكرنا روبول "بناء لبنية الواقع"[3]، فهو حجة ترتكز على إقامة تماثل بين منطقتين متباعدتين من الواقع يسمح بنقل خصائص إحداهما المعروفة إلى الأخرى[4]. هذه العلاقة التي تجاهلها المعترضون عمل ابن قتيبة على جعلها منطلقه في تأويل وتسويغ وجود ما سماه متشابهًا، مستندًا إلى كلام العرب والشعر أي إلى المعاني المشتركة بين ناطقي العربية، وبذلك عمل على نفي التناقض الذي حاول المعترضون أن يوهموا الناس بأنه موجود في القرآن يقول: "أما الطاعنون على القرآن بالمجاز فقد زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 130.

(2) نستعمل لفظ المجاز في هذا البحث دلالة على مجموع الطرق التي تتخذها اللغة في تعبيرها وليس بما هو وجه بلاغي ينقسم إلى مجاز عقلي ومرسل و.. أي ما نص عليه الجرجاني في قوله المجاز مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه وذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة.

(3) فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ت. محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي.

(4) نفسه، ص 119.

سوء نظرهم وقلة إفهامهم ولو كان المجاز كذبًا وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أغلب كلامنا فاسدًا. لأنا نقول نبت البقل طالت الشجرة، أينعت الثمرة...[1]". تنبه ابن قتيبة إلى أن أغلب كلام العرب مجاز فهو خاصية جوهرية في اللغة تكسبها طاقة توليدية، كما تجعل عملية التواصل مبنية على نوع من الاستكشاف الذي بفضله يعيد المتلقي بناء الأطروحات التي يمررها له المتكلم وذلك تمهيدًا لإذعانه النهائي بالأطروحة الجديدة.

لقد جاء القرآن بمنظومة جديدة من القيم، ولا سبيل لإرسائها إلا حصول القناعة التامة بها وذلك عبر تحريك قوى العقل البشري للتفكير والاستنتاج والاستنباط. لم يقدم القرآن المعنى جاهزًا دائمًا فيساعد بذلك على الكسل الفكري. بل قدح القرائح وحرك العقول للتفكير وحرك الخيال الخلاق لتصور كون أرحب ورب ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[2]، إله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[3] يقول: "لو كان القرآن ظاهرًا مكشوفًا حتى يستوي في عرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر[4]". لقد أعطى الخصوم ابن قتيبة سلاحًا للرد من حيث لا يدرون فانقلب السحر على الساحر. فما اعتبروه معرقلاً للفهم موقعًا للبس متناقضًا مع قوله عز وجل: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 132.
(2) الأنعام الآية 103.
(3) الشورى الآية 11.
(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 62.

﴿وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[1] فقالوا: "فأي شيء بعد هذا الاختلاف تريدون؟[2]"، هو نفسه استثمره ابن قتيبة للقول بمزية المجاز القرآني عن غيره من عموم القول، بل عن غيره من المجازات المتحققة في سياقات أخرى.

إن وقوع المجاز في القرآن يرتبط بسنة التفكر التي حضنا الحق عز وجل عليها، وفاضل الناس على أساسها، "﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، وقد ربط ابن قتيبة بين التفكر والاجتهاد وبين تأويل المجازات القرآنية، فحين يعمل الإنسان عقله ويتفكر يقتنع تمام الاقتناع بما يستشفه من معنى. فالاضطرار الذي يستدعيه المجاز والحاجة إلى إعمال العقل تجعل المعنى غاليًا شريفًا تتفاضل على أساس استشرافه العقول "ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ومع الكفاية يقع العجز والبلادة"[4].

نجد الآن أن أسئلة مثل: لماذا خاطب الله الناس بالمجاز؟ ألم تكن الحقيقة وحدها كافية؟ وهي أسئلة نابعة من حس تداولي يروم تقنين سبل الوصول إلى الحقيقة عبر اللغة، أسئلة محسومة في الفكر البلاغي العربي. لقد وعى البلاغيون العرب أن اللغة ليست وعاء شفافا للفكر. إن وجود نظام ترميزي والمواضعة لا شك فيه، غير

(1) فصلت، الآية 42.
(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 19.
(3)الزمر، الآية 9.
(4)ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 62.

أن استعمال اللغة لا يقتصر على مجرد عملية ترميز "بالنسبة للإنتاج" وفك الرموز "بالنسبة إلى التأويل"[1]. يقول الجرجاني رادا على من حسبوا اللغة نقلاً أمينًا للمعاني: "يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت جاري اللسان... فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر فأن لا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي"[2]. لقد رفض الجرجاني أن تكون البلاغة والبراعة في أداء المعاني منوطة بالتوصيل الأمين الذي لا يتنبه فيه إلا لوسائل التواصل "الصوت الإطناب..." أو لقواعد اللغة "النحو"، فإن عدل وجاء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي اتهم بالخطأ. بل الحكمة في تقادح العقول للوصول إلى معرفة الله حق المعرفة، يقول الزمخشري: "لو كان كله محكما -القرآن- لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به". لقد جعل الزمخشري استنباط المعاني من المجازات مدخلاً لمعرفة الحقائق العقلية، ودعوة من القرآن إلى

(1) آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ت. سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، ص22.

(2) عبد الظاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ت. عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، ط 1 2004، ص 55.

ممارسة التفكير والتأمل، إنها دعوة من الله عز وجل إلى إعمال العقل لمعرفته جل وعلا.

إن نظرات كهذه تبين كيف فهم المؤول العلاقة القائمة بين النص القرآني ومتلقيه على أنها علاقة حوارية بالمعنى العميق، أي أنها دعوة لإقامة الروابط بين الأشياء لتشييد التصورات المركزية في الكون سوية بين المتلقي والنص.

لقد كان الوعي بخصيصة المجاز في عملية التواصل الكبرى "القرآن - الإنسان" وعيًا متكاملاً في البلاغة العربية وتنبهًا إلى شجاعة هذه اللغة. بيد أن التعامل مع القرآن هو تعامل مع مقام الجد الذي لا يحتمل الهزل لذلك فلا مجال للتلاعب أو لفتح تأويل النص على المطلق. لقد كانت الآليات التأويلية إجمالاً تصب في بوتقة واحدة تروم توجيه دفة المجاز إلى المجرى العام والغاية العامة من القرآن وهي تحقيق الاقتناع التام بقداسة هذا النص وفرادة آليات تعبيره. ذلك أن الكشف عن مظاهر الصنعة والإبداع في اللغة ليس إلا وجهًا آخر لإثبات عظمة الله وحكمته في الموجودات"[1]. لأجل ذلك فإن تأويل المجازات لن يخرج عن الغاية العامة من الرسالة القرآنية، بل ستسهم القراءة الواصفة للبلاغي العربي في توجيه التأويل نحو خدمة هذه الغايات، لذلك عادة ما نجد هذه التأويلات مندغمة في النسق الحجاجي العام للقرآن.

(1) محمد مشبال، البلاغة والأصول، أفريقيا الشرق، 2007، ص 49.

كما واجه البلاغي العربي وهو يشترك في عملية كبيرة لمعيرة اللغة بدأت بالنحو بما هو آلة نسقية تضبط وتمعير الأداء اللغوي الصائب. واجه حالات لا تنضبط لهذا المعيار القائم على علاقات نسقية لا علاقة لها بمقامات التحقق بعد أن صفى حسابه مع الحالات المنفلتة من المعيار وتخالفه، وذلك بتوحيد النص وضبط القراءات واستقرار المعيار النحوي[1]. هذه الحالات من المجازات -بمعنى الجواز والابتعاد عن النسق- هي التي اشتغلت بها البلاغة وعن هذا الاشتغال ترتبت مصطلحات مثل الاستعارة والكناية والتمثيل والحذف والالتفات[2].

2-المجاز و التأويل

المجاز والإنجاز

أ- الوضع التلفظي ودعوى النص

رأينا كيف أن القرآن كرس تقليدًا "حواريًا" بينه وبين متلقيه، فهو يروم إيصال رسالة الله إلى الإنسان، هدفه تحقيق التوحيد والعدل، ووسيلته اللغة بكل طاقاتها الخلاقة، وبما هي بنينة للفكر الإنساني.

ولقد كان المؤول على مسكة من المفاهيم التي أسلفنا على الرغم من أنها متلبسة بمسميات أخرى كانت تناسب السياق المعرفي الذي ولدت فيه، إلا أن القارئ المعاصر لا يعدم في تأويلات القدماء وعيًا إجرائيًا يدفع دقة التأويل إلى التناغم مع الأطروحة التي جاء بها

(1) محمد العمري، المجاز في حوار المركز والهامش، ص167.

(2) نفسه.

القرآن، وعليه قراءة وتأويل المجازات بما هي "أشكال وبنى تحمل تضمنات [معاني ضمنية] معرفية خاصة، فهي تثير القارئ وتوجهه فتحدد الفهم المعرفي للنص"[1].

في هذا السياق اعتبر القرآن رسالة واحدة غايتها موحدة وذات بعد إنجازي أي أنها مرتبطة بالغرض البلاغي، ومن ذلك اعتبار القرآن كلاً موحدًا يشرح بعضُه بعضًا ويصب في نتيجة عامة واحدة موحدة محكمه مع متشابهه، حقيقته مع مجازه، حيث لا يمكن أن نفهم جزءًا منه أو صورة بلاغية أو تأكيدًا أو عدولاً... إلا بردها إلى الرسالة العامة. يقول الزمخشري: "ولما في تقادح العلماء القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة..."[2]. إن المحكم يشرح المتشابه، والمتشابه غايته دعم وتوصيل معاني المحكم، وحث العقل على الاستنباط والتفكير والحوار، والهدف أولاً وأخيرًا هو التناغم مع دعوى النص، وحث الناس على الإيمان. ولقد ذهب البلاغيون بعيدًا في بحثهم حول تناسب الآيات والسور، وتفطنوا إلى الوسائل والعلاقات والآليات التي تسهم في جعل النص القرآني آيات وسور كلاً واحدًا موحدًا[3]. ليصير

(1) فان ديك، علم النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط 1، ص 67.

(2) الزمخشري، الكشاف دار الفكر للطباعة والنشر، ج 1، ط 1977، ص 412.

(3) عن محمد الخطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام النص، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص 165. مع تصرف اقتضاه السياق.

القرآن من هذا المنظور فعلاً لغويًا كبيرًا تندغم تحته كل الإجراءات اللغوية التي تسهم في إيصال أطروحته، يدخل في ذلك المجازات والقصص والتأكيد، يقول الزركشي: المجاز هو صنو للتوكيد والحذف وتثنية القصص، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن[1]. إن الزركشي يعطف المجاز على التوكيد وعلى تكرار القصص... لوعيه أن كل هذه الفعاليات إنما تندغم بشكل تفاعلي في أطروحة النص وحواريته، حيث تحول المجاز إلى جزء من "الإيجاد"، لا يخرج عن النسق التأثيري الكلي للنص، فحين نتلفظ في الواقع بنص باعتباره كلاً، فنحن نقوم في الوقت نفسه بفعل لغوي إجمالي أو بفعل لغوي كبير[2].

يحلل الزمخشري الآية ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ ﴾[3]" حيث يقول: "فإن قلت كيف استبدلوا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ فقلت جُعلوا لتمكنهم منه وإعراضهم عنه كأنه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به، ولأن الدين القيم هو فطرة الله تعالى، فكل من ضل فهو مستبدل فطرة الله"[4]. جاء كلام الزمخشري في سياق تحليل الاستعارة التي

(1) الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث العربي، ج2، ص 256.
(2) فان ديك، علم النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط 1، ص68.
(3) البقرة، الآية 16.
(4) الزمخشري، جار الله، الكشاف، ج1، ص 190.

في الآية والتي تبين الخسارة الفادحة التي يمنى بها كل من استبدل بدين الله دينًا غيره. وهو إذ يفسر الآية لا يعزب عن باله غرض النص العام، وهو تحقيق دين الفطرة. لقد انشغل الزمخشري وهو يؤول هذه الاستعارة بالهاجس العام للرسالة القرآنية، أي بالفعل اللغوي الكبير المجمل في تحقيق التوحيد على الأرض، وهو ما اختار الزمخشري للدلة عليه لفظة "دين الفطرة"، في دلالة على أن المخالف للرسالة هو مخالف للطبيعة البشرية. إن التبئير الذي عمل عليه الزمخشري حيث وجه الوجه البلاغي إلى العمل على إثبات دعوى القرآن، فقوة الآية لا تنجلي ولا تتضح إلا بربطها بالفعل اللغوي الكبير للنص. فلولا أن ترك الدين القيم من الفداحة بما كان حتى إنه ليخرج الإنسان من فطرته السليمة، لما كانت لهذه الآية قوتها الإنجازية، إن هذه القوة التي تصور الخسران العظيم تندغم في مفهوم كبير هو أن الإسلام هو دين الفطرة أي دين الطبيعة البشرية. وكل تارك له تارك للطبيعة البشرية.

ومن أمثلة توجيه التأويل إلى الغرض الإنجازي وتأويل فاعلية المجازات بإحالتها على أطروحة النص، تأويل الزمخشري للآية ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾[1]، يقول: "شبه دين الله بالصيب لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، مثلها كقوله تعالى ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ﴾[2]، الغرض تشبيه اليهود

(1) البقرة الآية 19.

(2) الجمعة الآية 5.

بجهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحالة الحمار في جهله بما يحمله من أسفار الحكمة"[1]. يفسر الزمخشري الآية الأولى بالثانية وذلك لأن القرآن يشرح بعضُه بعضًا، لأنه يتوجه إلى تحقيق غاية واحدة مهما تعددت المداخل إليها. ويعمل المؤول هنا على توجيه نظر المتلقي إلى العلاقة بين الإنسان والوحي، وهي التي ليست سوى علاقة الإنسان بفطرته السليمة. هكذا فإن القلوب تحيا بالدين وتموت بالكفر، كما تحيا الأرض بالمطر. هذه العلاقة ولأنها علاقة فطرية فإنه لم يُختص بها المسلمون فحسب، بل إنها جدلية قائمة منذ خلق الله الأرض ومن عليها. هي علاقة الإنسان بربه. لقد خلق الله البشر وعلم أن فطرتهم السليمة تكمن في عبادته، بيد أن منهم من تجاهل هذه الفطرة كما حصل مع الكفار من قريش ومع بني إسرائيل من قبل. لذلك فإن الاستشهاد بالآية الثانية لتثبيت معنى الأولى ولبيان قوته يفسر النزوع نحو فهم المجاز في القرآن بما هو جزء من السياق الإنجازي العام.

إذا تأملنا الصورتين في الآيتين وجدنا أن الصورة في الأولى تقوم على العلاقة بين طرفين "الأرض المطر - القلب دين الله" على اعتبار العلاقة الجامعة وهي الاستلزام، فكما أن الأرض يلزمها المطر لتحيا فإن القلب يلزمه دين الله ليحيا أيضا. فقلب غافل أو متغافل عن دين الله قلب ضد الفطرة فهو ميت. بالنسبة للآية الثانية التي اعتبرها الزمخشري نظيرًا للأولى فشرحها بها فإن العلاقة فيها مقلوبة

(1) الزمخشري، جار الله، الكشاف، ج1، ص190.

قائمة بين "بني إسرائيل/ التوراة – الحمار/ الأسفار" بعلاقة جامعة هي الجهل بما في اليد من النفائس.

ما الذي يجعل الزمخشري يعتبر الآيتين من النظائر؟ إنه البعد الإنجازي لهما، حيث كلاً منهما يزكي أطروحة القرآن بأن الإسلام هو الفطرة السليمة، لقد وجه الزمخشري الآيتين إلى بعدهما الإنجازي حيث يسهل على المتلقي أن يفهم الصورتين في تلازمهما بحيث يحصل على عدد من الاستلزامات الصادقة وهو ما يجعله في حل من مناقشة مسألة الصدق والكذب لأن صدق استلزامات هذه الاستعارة كاف ليجعلها مناسبة[1]. ثم لا يفوته أن يوجه النص نحو البعد الأخلاقي الإنجازي الذي بسببه قيل النص وبسببه تجشم الزمخشري تأويله، باعتباره واسطة بين النص ومتلقيه يوجه عملية الفهم.

ب - حضور الإيتوس

لا يجوز لنا في هذه السطور الجزم بوجود الإيتوس في الوعي النظري للبلاغي العربي، بيد أن ذلك لا يمنعنا من تلمس مواطن وقفوا عليه بما هو مظهر خطابي وذلك أثناء اشتغالهم بالمجاز القرآني[2].

(1) جاك موشلار، التداولية اليوم، 192 وما بعدها.

(2) يحدد محمد مشبال شروطًا للحديث عن الإيتوس في النص القرآني باعتباره نصا مقدسا أجملها في نقاط أربع، هي: =

كان المؤول وهو يعامل النص القرآني على وعي بخصيصة أنه ليس كلامًا عاديًا بل هو كلام خارق من منشئ خارق أيضًا، بل إننا نذهب إلى أن الكثير من الأبحاث البلاغية القديمة ما قامت إلا لإثبات تلك الدعوى. ذلك أن الإيمان بدعوى القرآن والاقتناع برسالته يقتضيان الإيمان بالذات الإلهية والاقتناع بصفاتها(1). لقد حضر هذا الوعي المنهجي في عقل المشتغل بمجازات القرآن وبأسلوبه البديع، ذلك أن الوجه "الخارق" للنص القرآني ليس سوى مظهر من مظاهر الإيتوس المقدس، إنه تجلٍّ خطابي للحق

= 1. نفي الثنائية بين الأخلاق الإلهية والأخلاق الخطابية لأن الصفات التي يحاج بها الله عز وجل لا تنفصل عن ذاته حيث لا وجود إلا لإيتوس خطابي تندمج فيه حقيقة الذات الإلهية المتكلمة بمظهرها.

2. اعتبار أن الصفات التي تجلت بها الذات الإلهية خضعت لمقتضيات المقام لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية لأن الأمر يتعلق باختيار ما يكمن قوله في سياق معين وليس إحداث صفة.

3. ينبغي النظر إلى الإيتوس في النص القرآني باعتباره ضربا من الحجاج القسري القائم على الترغيب والترهيب لأن المتكلم له سلطة مطلقة.

4. تحضر الذات الإلهية في النص القرآني تارة بالإحالة على الذات: الإيتوس المقول، وتارة بوساطة التلفظ وجهات الكلام: الإيتوس المبين. انظر محمد مشبال، البلاغة العربية واستراتيجية الإيتوس في النص القرآني، ضمن كتاب مشترك، بلاغة الخطاب الديني، تنسيق محمد مشبال، منشورات دار الأمان.

(1) محمد مشبال، البلاغة العربية وإستراتيجية الإيتوس في النص القرآني، ضمن كتاب مشترك، بلاغة الخطاب الديني، تنسيق محمد مشبال، منشورات دار الأمان، ص 189.

جل وعلا. وبه يكون أي إثبات لمظهر إعجازه هو إثبات لقدرة الله غير المحدودة. ومنه يغدو الدفاع عن بلاغية القرآن وقدرته الخارقة هو دفاع عن الدين، يقول الجرجاني: "أيلزمنا أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونرده عن ضلاله وأن نطلب لدائه ونزيل الفساد عن آرائه؟ فإن كان ذلك يلزمنا، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه.. فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحق وأخذ به" [1]. لقد حدد الوظيفة التداولية من تأليفه كتابه وهي الجواب عن الأسئلة المضمرة بالحجج الدامغات دفاعًا عن القرآن الكريم، ودفاعًا عن العقيدة الصحيحة في النظر إلى صفات الحق جل وعلا.

وسوف نتناول في هذه الورقات بعضًا من مظاهر توجيه البلاغي العربي تأويله للمجازات القرآنية نحو إثبات صفات الحق والدفاع عن صورة الله سواء بتنزيهه عز وجل عن أن يشبه الحوادث والمخلوقين وهي صفات نجملها في باب الحديث عن "الجلال"، أو بإظهار مظاهر رحمته وعظمته وهي صفات تجمل في باب "الجمال".

ومن مظاهر الحديث عن "جلال" الحق وعدم إمكانية الشبه بينه وبين مخلوقاته البتة واستنكار ظن ذلك بالكلية حديث الجرجاني عن دور الهمزة وهو حديث عن استفهام بلاغي القصد منه الإنكار على فاعل الأمر وجعل فعله غاية في الشناعة وتوبيخه على فعله، وهنا يتحول الاستفهام إلى وجه مجازي بخروجه عن أداء وظيفته

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 49.

اللغوية وهي السؤال عن أمر غير مفهوم إلى وظائف بلاغية تتعدد ومقصدية المتكلم. يقول الجرجاني متحدثًا عن دور الهمزة: "واعلم أن الهمزة فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه"(1). هذا وقد كانت الأمثلة التي استقاها وذكرها لا تتحدث عن الذات الإلهية في هذا الموضع(2). لذلك ترك مكانًا للفعل أن "يكون" بينما حينما تعلق الأمر بصفات الحق عز وجل فإنه لا مجال لأن يكون الفعل قد كان من أصله. يقول: "ولها -الهمزة- مذهب آخر وهو أن تكون لإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله ومثاله قوله تعالى: ﴿ أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾"(3) فهذا رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم(4). لقد غدا الحديث عن بلاغة استعمال الهمزة مقرونا بمقام إيتوس القائل فشدة الإنكار تراوحت ما بين إنكار لفعل قد كان ولكنه ما كان ينبغي له أن يكون وبين فعل يستحيل أصلاً أن يكون وهو أن يتخذ الله عز وجل من الملائكة بناتًا له، وهو رد على المشركين ومحاجة لهم ونفي لصفة اتخاذ الذرية لله عز وجل بعد أن اصطفى المشركين بالبنين. لقد تدرج الجرجاني ببلاغة الاستفهام في هذا المقام حيث جعلها

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 116.

(2) ساق قول الحق: ﴿ قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴾ الأنبياء 62.

(3) الإسراء 40.

(4) الجرجاني، الدلائل، ص 117.

أقوى في الدلالة على الإنكار استنادًا إلى مرجع خارج النص وهو لا ينفك عن النص في نفس الآن وهو صورة التنزيه المطلق لله عز وجل عن اتخاذ الأبناء مطلقًا ناهيك عن اتخاذ الملائكة إناثًا وهو ما يواجه صفة قدحية ألصقها المشركون بالله عز وجل وهي اتخاذه بناتًا علمًا أن هؤلاء المشركون قد فضلوا البنين على البنات تفضيلاً كبيرًا بدليل قوله عز وجل: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾[1]. لقد نفى الاستفهام صفة المشابهة وهي اتخاذ الله ذرية وصفة النقص اتخاذ البنات دون البنين، وقد قرأ الجرجاني هذا الأسلوب المجازي وهو مستحضر لإيتوس جلالي يدخل في باب الكبرياء والعظمة والجبروت الرباني، لذلك عقب بقوله: "هذا رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم".

ونمضي قدمًا في استقراء النماذج المعبرة عن حضور الإيتوس في ذهن البلاغي العربي وهو يعامل المجاز القرآني محاولاً الدفاع عن صفات الجلال والجمال في الذات الإلهية ومستحضرًا في تحليله للقرآن الكريم لهذا الهاجس الكبير نقف عند الزمخشري في تفسيره للآية 26 من سورة آل عمران، ووقوفه على الاستعارة في قوله جل وعلا: "بيدك الخير". يقول: "فذكر الخير دون الشر، قلت لأن الكلام إنما وقع في الخير الذي يسوقه للمؤمنين. وهو الذي أنكرته الكفرة.. فقال بيدك الخير تؤتيه أولياءك على الرغم من أعدائك

(1) النحل الآية 58.

ولأن كل أفعال الله تعالى من نافع وضار صادر عن الحكمة والمصلحة فهو الخير كله"[1]. يتناول الزمخشري الاستعارة "بيدك الخير" بيد أنه يقف فيها على مفهوم بلاغي وهو الاختيار فقد اختار الحق أن يظهر قوله بيدك الخير ولم يظهر ضدها علمًا أن الله عز وجل بيده كل شيء من خير وشر. إن مفهوم الاختيار هنا يقوم على معيارية حجاجية فلكي نحدد الاستخدام الحجاجي للفظ ما ينبغي أن نعرف الألفاظ الأخرى التي كان من الممكن أن تستعمل في نفس السياق. وقد أثبت الزمخشري أن الله ذكر الخير دون الشر ثم طفق يجيب عن الاعتراض المضمر وذلك بإثبات صفة جمالية عن القائل وهو الحق جل وعلا ألا وهي كرمه غير المحدود مع المؤمنين حتى إن منعه خير وبذله خير، وذلك أن الحق جل وعلا يتصرف بالحكمة البالغة التي تقتضي وضع الأمور في مكانها ومن هذا المنظور يصبح ما يراه الكافر شرًا هو خير بالنسبة للمؤمن الذي يعلم أن الله اختار له هذا الأمر الذي ظاهره الشر وباطنه الخير العميم.

لقد فسر الزمخشري الحذف والذكر بالاستناد إلى إيتوس جمالي كما سبق القول وفي حوار مع منكري هذه الصفات الجمالية في الله عز وجل. لقد نظر إلى ذكر الصفة على أنه اختيار بلاغي يسهم بقوة في رسم إيتوس كرم الله مع المؤمنين الذين يتولى أمورهم ويرعاهم كل الرعاية، وهذا ما يستدعي بلا شك ضرورة الإيمان به ومحبته

---

(1) الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 322.

والتقرب إليه. إن النظر إلى الوجه البلاغي لم ينفك عن المقصديات العامة للنص القرآني وإبراز الإيتوسات التي يتجلى بها الله في القرآن من أهمها:

التأويل والسياق

يمكن أن نستنتج من التحليل السابق ربط المجازات ببعدها الإنجازي في تأويل آي القرآن، وفيما يأتي نتناول ربطها بسياقاتها بحيث يكون السياق إعادة بناء نظري لعدد من ملامح السياق الاتصالي. تلك الملامح التي تشكل جزءًا من القيود التي تجعل المنطوقات مصيبة[1]، ولا تعدو هذه السياقات المصوبة لعملية تلقي المجازات القرآنية أن تخرج عن قصد المتكلم حيث يتم به التمييز بين الحقيقة والمجاز بناء على معياري الاستقامة والاستحالة، كذلك ربطها بالذخيرة لتأنيسها.

إن المجازات بما هي صور خطابية مندرجة ضمن السياق النصي العام منفعلة بحيثياته، فاعلة في بنيته الاستدلالية العامة والمجردة، وليست بنى منغلقة على ذاتها. فهي لا تجد معناها أو حتى وجودها إلا بفضل مجموع النص المرتبط بموقف معين، وبإيتوس من ينتجها وبباتوس من يتلقاها[2].

---

(1) فان دايك، علم النص، ص 135.

(2) محمد مشبال، صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ضمن كتاب البلاغة والخطاب، كتاب جماعي، تنسيق محمد مشبال، دار الأمان منشورات ضفاف، ط1، 2014، ص 122.

وقد ورد مفهوم السياق عند البلاغيين القدامى بلفظ مقتضى الحال، وكان مفهومًا يشمل –حسب تحديد السكاكي- المرجع الخارجي فمقام التهنئة غير مقام التعزية ومقام الترغيب غير مقام الترهيب، ونمط التلقي والسياق اللغوي الداخلي، فكل كلمة مع صاحبتها مقام[1]. فالخطاب القابل للفهم والتأويل هو الخطاب القابل لأن يوضع في سياقه[2]. إنه –السياق- يعمل على توجيه عملية الفهم والتأويل وتحديد إمكاناتها، أي توفير ضمانات لتأمين هذه العملية وفق ما يريده النص من قارئه أو متلقيه من مشاركة أو تضامن أو اقتناع أو تأثر[3].

إن للسياق دورًا محوريًا في تحديد القصد من الكلام إن إرسالاً أو تلقيًا، فالقصد أو الغرض من القول لا ينحصر البتة في الدلالة اللسانية المباشرة بل لا يعرف إلا بالقول أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال[4].

إن السياق حسب ما سبق يشمل مجموعة من الظروف المحيطة بالنص تجعله محاطًا بملابسات عدة تضمن عدم انفراط عقد التأويل. ويبدو أننا سنجمله –في حدود هذا البحث- في المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، التي قوامها المكين الوعي بطرق لغة

(1) محمد مشبال، البلاغة والأصول، ص 192.

(2) محمد خطابي، لسانيات النص، ص 56.

(3) شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية دراسة تداولية، عالم الفكر، مجلد 42 العدد يوليو سبتمبر 2013، ص 67.

(4) ابن جني، أبو الفتح الخصائص، ت. محمدعلي النجار، ج1، ص 19.

المتخاطبين ومسالكها، هذا الوعي لازم – فيما يرى ابن جني- لأجل حصول تأويلات صحيحة لآي القرآن الكريم، تجنب المؤمن الضلال، فهو يرى أن الذين حملوا أقوال الله عز اسمه في القرآن الكريم على التجسيم، إنما كان بسبب ضعفهم في هذه اللغة الشريفة التي خوطب الكافة بها[1].

أ - الذخيرة والتأنيس

إن مجموع الفعاليات اللغوية التي ترتبط بطرق لغة المتخاطبين ومسالكها لا تستقيم ما لم تحل النصوص على مجموع متناصصاتها -الذخيرة المشتركة- والتي كان الغرض منها حصول التأنيس. وهو ما سيكون له وقع حجاجي قوي على السامعين، ومن ذلك تناص القرآن الكريم مع مجموعة من الأمثال العربية؛ فمن ذلك ما أورده السيوطي في معترك الأقران نقلاً عن الماوردي قال: "سمعت أبا إسحاق بن الفضل بن مضارب بن إبراهيم يقول: "سمعت أبي يقول: سألت الحسين بن الفضل فقلت إنك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن فهل تجد في كتاب الله «خير الأمور أوسطها» قال نعم قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾[2]"[3].

(1) الخصائص، ج 3، ص 455، نقلاً عن محمد مشبال، البلاغة والأصول والتحليل له.

(2)الإسراء الآية 29.

(3) معترك الأقران، السيوطي، ج 2 ، ص 468 -470، نقلاً عن عبد الله صولة، في الحجاج في القرآن الكريم، ص 680.

يبدو أن التمثيل الذي ضربه الحق عز وجل في حق التوسط في الإنفاق بين رذيلتي الشح والإسراف يصور فضيلة من الفضائل التي عرفتها العرب وضربت بها المثل ألا وهي الاعتدال في كل أمر. وقد سرت بها أقوال مرسلة أشهرها قولهم خير الأمور أوسطها. وغير خاف ما تكشفه الأمثال من مواضع مشتركة والتي يمكن أن تعمل بصفة استعداد معرفي لتلقي النص وتبيئة القيمة التي يحملها والتي تعبر في رقيها عن رقي الرسالة القرآنية –الجديدة بالنسبة لهم– ككل. وحيث إن المثل تعبير عن حقيقة ثقافية مركوزة في الأيديولوجية السائدة، أمكن لنا القول إن القرآن بتجاوبه المستمر والمتجدد مع الأمثال السائرة قد ضمن لنفسه أن يكون حقيقة منعكسة دائما في مرآة الأيديولوجية السائدة[1].

إن المعرفة النصية قوية التبعية لمعرفتنا بالعالم، وهذه المعرفة بالعالم تكون عامة إلى حد ما وخاضعة للمواضعة داخل المجموعة اللسانية[2]. بمعنى أنه لن يستقيم فهمنا للعالم خارج حدود الفاعلية اللغوية بمعناها الواسع طبعًا، كما أن معرفتنا بالنصوص تبقى مفتقرة لمعرفتنا بالعالم لأن هذه النصوص انطلقت من تمثل هذه المعرفة على سبيل الأولية، فلا بد لفك ترميزاتها من استحضار حيثيات عملية الإيجاد. الذي اعتمد أساليب تأنيسية تابعة

---

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، منشورات جامعة منوبة، كلية الآداب 2001، الجزء 2، ص 681.

(2) فان ديك، النص بنياته ووظائفه مدخل أولي إلى علم النص، ت. محمد العمري، ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين، ص 71.

لمواضعات المتلقين حتى يكون الخطاب أقوى تأثيرًا فيهم، وتلك العملية التأنيسية تتوسل كل المشتركات المتاحة أو ما سميناه ذخيرة مشتركة. يقول الفخر الرازي: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك أي: لا تمسك عن الإنفاق بحيث تضيق على نفسك وأهلك في وجوه صلة الرحم وسبيل الخيرات، والمعنى: لا تجعل يدك في انقباضها كالمغلولة الممنوعة من الانبساط: ﴿ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾ أي: ولا تتوسع في الإنفاق توسعًا مفرطًا بحيث لا يبقى في يدك شيء. وحاصل الكلام: أن الحكماء ذكروا في كتب "الأخلاق" أن لكل خلق طرفي إفراط وتفريط وهما مذمومان، فالبخل إفراط في الإمساك، والتبذير إفراط في الإنفاق وهما مذمومان، والخلق الفاضل هو العدل والوسط كما قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾"[1]. إن تأنيس المخاطب بذخيرة مشتركة تجعله على استعداد لتلقي كل ما سيلي. ذلك أنه إن اقتنع أن النص الذي بين يديه يدعو إلى خير وفضائل هو متأنس بها، وعارف أنها من القيم المشتركة التي لا يتضارب في شأنها رأيان. سيسهل عليه استقبال التشريعات الجديدة بما هي جزء من النسق العام الذي يروم هذا الكتاب إيصاله للبشرية.

ويبدو أن الفخر الرازي في تأويله للآية عن طريق تأنيسها بقيمة مشتركة قد بنى تأويله للنص على مقدمة عامة تعتمد على حس مشترك بين الناس كافة، أي لما يتعدى موافقات مجموعة لسانية معينة إلى أن يكون مناط موافقة كل عاقل، أي ما يسمى

(1) الفخر الرازي، التفسير الكبير.

المحاجة الموجهة للإنسان عامة[1]. وذلك بالإشارة إلى قيمة الاعتدال وهي قيمة ذات بعد أخلاقي كوني، وفي هذا الملمح من إحالة النصوص على هذه القيم المشتركة عنده سعي حثيث إلى تقريب القرآن الكريم إلى المتلقي الكوني، وذلك تناغمًا مع مقصديات القرآن الكريم العامة كونه رسالة للعالمين.

من تأمل ما قيل على هامش تأويل الآية ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾[2] سواء ما تعلق بتأنيسها بمثل سائر أو بقيمة مشتركة نستشف أن المؤول يسعى إلى إحداث تناغم بين معتقدات المتلقي وبين النص لتقريب النص إليه وهو الدور الذي لعبته العلوم التي قامت على هامش الاهتمام بالنص الديني إثر زمن البعثة. ففي المثال الأول أي ما أورده السيوطي من تأنيس للنص بالمثل تقريب للنص لدائرة مخصوصة وهي دائرة الإنسان العربي. أما ما أورده الفخر الرازي فإنه تجاوز إلى متلقٍّ كوني.

ب - التأنيس بالقياس على المعلوم

إذا كان القرآن الكريم قد تناص مع أمثال عربية مأثورة تأنيسًا للمخاطب وتسهيلاً لتقبل دعوى النص، فإنه نوع من أساليب هذا

---

(1) عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته. ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى الآن، إشراف حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، منوبة، ص 315.

(2) الإسراء الآية 29.

التأنيس وهو ما تنبه إليه البلاغي العربي فاستثمره لمد الجسور أكثر بين النص ومتلقيه عاملاً على بيان الحكمة من كل أمر في القرآن.

ولقد جاء القرآن بالكثير من الأمور التي رام إثباتها، وكثير منها من أمور الغيبيات التي لا تشهد إلا نقلاً، وطبعي أن تكون هذه الأمور محل اعتراض من لدن منكري الدين، كما أنها قد تتعلق بأمور يتعذر على المتلقين أن يتمثلوها على حقيقتها أي أنها من الأمور المنكرة عند المعترض، لذلك نجد القرآن الكريم يعمد إلى إعادة تبيئتها داخل نسق التلقي. ولقد وعى البلاغي العربي بهذه الخصيصة المهمة في نقل الجديد من التمثلات فعمل جاهدًا على أن يقدم هذا المعنى للقارئ ليساعده على الإئتناس بهذه المفاهيم، وكأنه يصنع لها سياقًا جديدًا تقرأ من خلاله قراءة جديدة بفهم مناسب.

ومن ذلك تأويل الزمخشري لقوله عز وجل في سورة الأنعام الآية 59 : ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾. يقول: "جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لأن المفاتح يتوصل بها إلى ما في المخازن المتوثق منها بالأغلال والأقفال، ومن علم مفاتحها وكيف تفتح توصل إليها. فأراد أنه هو المتوصل إلى المغيبات وحده لا يتوصل إليها غيره كمن عنده أقفال المخازن ويعلم فتحها فهو المتوصل إلى ما في المخازن". يواجه الزمخشري في مقامه استعارة مؤسسة لمفهوم مركزي في الثقافة الإسلامية ألا وهو إحاطة الله عز وجل بالغيب وتصرفه المطلق فيه، ويبدو أن الزمخشري سيواجه نوعين من المتلقين:

- الأول: منكر جاحد لفكرة هيمنة الله على الغيب، وهو المنكر الجاحد لصفات الله عز وجل مطلقًا.
- الثاني: متشكك غير منكر إنما يحتاج إلى دفعة بسيطة ليصير من الموقنين.

ويبدو أن الزمخشري قد اعتمد إستراتيجية حجاجية متقدمة حيث لم يأبه بالمتلقي من النوع الأول وعامله كأنه غير موجود، وبذلك يكون قد تقدم خطوتين نحو الأمام ليشتغل على مستوى المتلقي الثاني، محاولاً أن يفسر هيمنة الله على الغيب وما تمثله هذه الهيمنة من صور إيتوسية للحق.

إن الاستعارة في هذه الآية ترسم صورة لعلم الله المطلق بالغيب حيث جعلت الغيب بمثابة أمر مهم وكنز كبير يوضع في مخزن موصد بالأقفال، حذفت المخازن وأبقي على شيء من لوازمها وهي المفاتيح. ويقوم الزمخشري في مقامه هذا بملء الفراغات بين طرفي الاستعارة تأنيسًا للمتلقي حتى تحدث بينه وبين النص ألفة.

طرحت الاستعارة قضية يمكن الاعتراض عليها أي أنها يمكن أن توصف بالاستحالة، حيث قد يعترض هذا المعترض على علم الغيب أو أن يكون في نفسه بقية من أمر كهذا، لذلك عمل الزمخشري على تسويغ القضية ليمر بها إلى جانب الاستقامة والحدوث الفعلي الذي لا نقاش فيه ولا مراء ولا جدال. لذلك عمل الزمخشري على تسويغ القضية ليمر بها إلى جانب الاستقامة والحدوث الفعلي الذي لا نقاش فيه ولا مراء ولا جدال، إنه يُفعّل بلاغية الاستعارة حيث تصبح الاستعارة في سياقها الجديد غير

معترض عليها وهو ما وصفه بيرلمان في قوله: "نحن نعتبر وجهًا ما وجهًا بلاغيًا، إذا استتبع تغييرًا في المنظور وبدا استعماله عاديًا في الوضعية الجديدة"[1].

إن المتلقي يعلم مسبقًا بأنه لا توضع في المخازن الموصدة بالأقفال إلا الأمور العزيزة المهمة، هذا "المعلوم" قاس عليه الشيء الذي يمكن أن يكون مجهولاً وهو علم الله الغيب، ساعده على ذلك أن الاستعارة في النص القرآني أصلاً استعملت استعمالاً بلاغيًا يروم إيصال هذه المفاهيم إلى الناس وإقناعهم بها لأنها تعتبر من أعمدة العقيدة الإسلامية.

ج - السياق الداخلي ودلالات الاختيار

نقصد بالسياق الداخلي هنا موقع المجاز من البناء الحجاجي للنص حيث إن الصورة المجازية لا تكتسب قوتها من ذاتها، أي بما هي فاعلية منغلقة على نفسها ومدار التأثير نابع منها هي، بل تكتسب المزية من وضعيتها داخل السياق النصي. "فقد تلتحم الصور بمكونات ترتيب النص، فللمواقع التي تشغلها الصور أهمية في إبراز بلاغتها وتعزيزها"[2]. إن الصور المجازية ليست شيئًا مميزًا لأنها في ذاتها صور بل لأنها تجد موضعًا مناسبًا داخل السياق النصي، وكذلك باعتبارها اختيارًا من بين مجموع اختيارات ممكنة، اختيار هو الأنجع. ويدخل في هذه النجاعة مجموعة من الحيثيات

---

(1) PerelmanCh&Tytea O. Traité de l’argumentation la nouvelle rhétorique, p 231.

(2) محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب وآفاق تحليل الخطاب، ص 130.

التركيبية كالتقديم والتأخير، والمعجمية كاختيار اللفظ عوضًا عن الآخر، وغير ذلك من الملابسات التي تشكل سياقًا داخليًا تعمل فيه الصورة المجازية انطلاقًا من نوع من الحوار مع هذه المكونات.

ومن ذلك ما ساقه الجرجاني في قوله: "ومن دقيق ذلك وخفيه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[1] لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا المزية موجبًا لسواها، هكذا يرى الأمر في ظاهر كلامهم وليس الأمر على ذلك... ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه..."[2]. يتناول الجرجاني هذه الاستعارة بحس تداولي ملموس، حيث يركز على سياقها الذي جاءت فيه، وكيف كانت لها المزية، التي ليست سوى التأثير في المتلقي تأثيرًا عاطفيًا يحركه للانفعال بها، والتأثر بما جاءت به[3]، وهو ما حدا به إلى البحث عن مكمن القوة في هذه الاستعارة عوض التعليق عليها بأنها استعارة "مبهرة" أو "رائعة"، إن البحث في الأسباب التي جعلت هذه الاستعارة قوية وعدم الاكتفاء بالقول أنها استعارة بحد قوله "لمجرد أنها استعارة" هو ما جره إلى الحديث عن سياقها وتأثرها بما يليها واستعراضه الاختيارات المهملة الأقل

(1) مريم الآية 4.

(2) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 107.

(3) يرى كثير من منظري الحجاج أن عنصر التأثير العاطفي ذو بعد حجاجي وذلك من خلال السياق الذي توضع فيه هذه الصور حيث تسهم المتعة في تمرير الحجة، انظر بلاغة صور الأسلوب لمحمد مشبال، ص196 وما بعدها.

قوة وتأثيرًا، كل ذلك مع حضور سبب "هذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام" وهي روعة تستدعي إذعان المتلقي وإيمانه بقوة الله عز وجل، لقد رأى الجرجاني أن الصور المجازية لا تمتلك في ذاتها تأثيرًا عاطفيًا، بل السياق هو الذي يمنحها خصائصها[1]. وذلك بتعبيره "وإنما كان ما ترى من الحسن بالمسلك الذي في سلك النظم والتأليف"[2]، أي أن الصورة لا تزيد في المعنى بما هو محتوى دلالي بل من حيث هو معنى موجه إلى متلق مخصوص بالتأثير. وقد سبق للجرجاني في موضع آخر أن أثر المزية في الصور المجازية لا تكمن في أنفس المعاني التي يقد المتكلم إليها بخبره ولكنها في طرق إثباته لها وتقريره إياها[3].

إن تأثير الصورة المجازية وقوتها نابع من علاقة مكوناتها بعضها ببعض في سياق استحضار ما لم يذكر، أي أنه يقرأ هذه الاستعارة في حوار مع الاحتمالات والممكنات المهملة التي لم تستعمل، وذلك باستحضار العلاقات التركيبية كالتقديم والتأخير أو العلاقات المعجمية المرتبطة بانتقاء اللفظ المناسب، أي التعرف على التعابير التي كان من الممكن أن يستخدمها المتكلم وعبر بغيرها[4]. وفي هذا الصدد يقول الجرجاني: "إن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخي هذا المذهب، أن تدع هذا الطريق

---

(1) وهو نفس ما ذهبت إليه روث أموسي، انظر محمد مشبال، بلاغة صور الأسلوب، ص 108.

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 110.

(3) نفسه، ص 90.

(4) Perelmanchaim. Traité de l'argumentation p 202.

فيه، وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحًا، فتقول اشتعل شيب الرأس، والشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟"[1]. إن مكمن الشرف في الاستعمال القرآني هو قوته على أداء المعنى حيث يصبح أعلق بالنفوس وأقوى تأثيرًا فيها، وقد أثبتنا أعلاه أن البلاغي العربي كان يحلل الصور المجازية مستحضرًا الغاية العامة من النص القرآني ومستحضرًا الرسالة المقدسة له وهي تغيير الناس، والتأثير فيهم لذلك فإن الحديث عن التأثر هنا ليس حديثًا عن شعور منغلق على نفسه ذو أبعاد رومانسية مفرطة في التجريد، بل هو تأثر عملي يستنهض إلى الفعل والتغيير دفاعًا عن الدين وذودًا عن حياضه، في سياق الرد على الخصوم وإفحامهم[2]. وتثبيت المؤمنين وزيادة إذعانهم، ومد الجسور بينهم وبين النص المحوري في الدين.

واستمرارًا في تحليله لآليات اشتغال الاستعارة التي هو بصددها، ولم كان اشتعل إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل، ولم بان بالمزية في الوجه الآخر هذه البينونة[3]؟ يقف الجرجاني على الآلية الدقيقة التي تجعل دلالة الاختيار معللة تعليلاً بلاغيًا، آخذًا بمعيار التأثير في المتلقي، هذه الآلية هي دلالة هذه

---

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، 107.

(2) يؤكد هذا الطابع السجالي للكتاب ما جاء فيه من رد على خصوم مفترضين حيث تعدد عبارات مثل: "فما جوابنا لخصم يقول لنا... أيلزمنا أن نجيب الخصم عن سؤاله؟...فإن قال قائل منهم...".

(3) نفسه، ص 108.

الاستعارة بهذه الاختيارات على الشمول والشيوع، وهي بذلك توضح قدر الهرم الذي لحق عمران ولا أدل على ذلك من اشتعال الرأس شيبًا، يقول: ".. أنه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى الشمول، وأنه شاع فيه... حتى لم يبق منه إلا ما لا يعتد به، وهذا لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس، بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة"[1]. لقد عمل الجرجاني على البحث في سبب كون هذه الاستعارة هي الأقوى من بين نظيراتها المحتملة، ولم يكتف بالتعليق على هذا الشاهد من دون الوقوف المتأني معه لإبراز آلية اشتغاله، وهو ما يبرز الحس التداولي لعبد القاهر الجرجاني.

يبدو من خلال استقراء النماذج السابقة أن البلاغي العربي في تعامله مع مجازات القرآن كان على وعي إجرائي بالخصيصة النوعية لهذا المجاز انطلاقًا من كونه متحققًا داخل سياق تداولي خاص، مما جعله يتسلح بإجراءات ومفاهيم توضح البعد الإنجازي لهذه المجازات في ربطها بدعوى النص والغاية منه من جهة، وبربطها بإيتوس قائلها من جهة أخرى، وبالنظر إلى السياق والمتلقي بما هما محددان أساسان في توجيه عملية التأويل.

وعلى الرغم من أننا لا نجتهد في أن تمحل نسبة الوعي النظري بمثل هذه المفاهيم للقدماء، بيد أن ذلك لا يمنعنا من تلمس مواطن وقفوا فيها على المجاز بما هو تمظهر خطابي غايته الحمل على الفعل.

---

(1) نفسه.

نستحضر هذه الاعتبارات ونحن نعيد قراءة التراث البلاغي خصوصًا منه ذاك الذي نشأ بمحاذاة النص القرآني، محاورين بذلك رؤى تعتبر التراث البلاغي عرضًا لمختلف الأساليب المتصلة بظاهر القول لا يتجاوز تصرف الشاعر والأديب في اللغة واستعمالها استعمالاً يدعم طاقتها التعبيرية ويضاعفها[1]، ويقوي هذا الرأي ما ألف في البلاغة العربية بطريقة تصنيف الأساليب البلاغية ورسم مفاهيمها بشبكة من المصطلحات، والتمثيل لها بشواهد من الشعر والقرآن وسائر ما يعتبر بليغًا من الكلام. كل ذلك قد يعزز هذه النظرة المختزلة للبلاغة العربية بما هي فن "للعبارة". بيد أن ذلك لا يمنع من أن نلتمس في بلاغتنا القديمة ملامح لقراءة جديدة تبدو أكثر تفاؤلاً، لنعيد السؤال من جديد هل دارت البلاغة العربية منذ نشأتها في هذا المجال الضيق؟ أليس في تلك النصوص المؤسسة للبلاغة نظرة متكاملة للخطاب؟ هل اتسمت البلاغة العربية بالانحسار منذ ولادتها فأقبرت في مهدها؟ وهل سيطر النموذج البلاغي الأسلوبي على وعي البلاغيين القدامى؟ أم أنه لم يسيطر إلا على وعي الدارسين المعاصرين للبلاغة؟ أسئلة اجتهدنا في بحثنا هذا لإيجاد أجوبة مقنعة لها، وسنجتهد في قادم الأيام للتدليل على هذا التصور.

(1) عبد القادر المهيري، من مقدمة الكتاب الجماعي نظريات البلاغة من أرسطو إلى الآن.

مصادر البحث

(1) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ت فؤاد سرجين، مكتبة الخانجي.

(2) آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ت سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1.

(3) أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، ت محمد علي النجار، ج1.

(4) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ت عبد المنعم خفاجـــي، دار الجيل، ط 1، 2004.

(5) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط 2، 2009.

(6) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص 231.

(7) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط الثانية، 2000.

(8) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت محمود شاكر، مطبعة المدني القاهرة، ط 1، 1991.

(9) محمد العمري، البلاغة العربية الأصول والامتدادات .

(10) فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ت محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي.

(11) محمد مشبال، البلاغة والأصول، أفريقيا الشرق، 2007.

(12) فان ديك، علم النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهـــرة للكتاب ط 1.

(13) الزمخشري، الكشاف، دار الفكر للطباعة والنشر، ج 1، ط 1977.

(14) عن محمد الخطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام النص، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.

(15) بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث العربي، ج2.

(16) شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية دراسة تداولية، عالم الفكر مجلد 42 العدد يوليو سبتمبر 2013.

(17) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، منشورات جامعة منوبة كلية الآداب، 2001، الجزء 2.

(18) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته. ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى الآن، إشراف حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، منوبة.

المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة
المقدمة	5
الفصل الأول:	
بلاغة الموعظة الدينية................ محمد مشبال	11
الفصل الثاني:	
بلاغة التوقيعات .... حسن بنيخلف	25
الفصل الثالث:	
بلاغة الرحلة: رحلة ابن فضلان أنموذجًا .... كريم الطيبي	95
الفصل الرابع:	
بلاغة الدعاء -دراسة في بعض سمات الدعاء الإسلامي .... عبد الفضيل أدراوي	151
الفصل الخامس:	
وصف الأمصار - مقاربة أسلوبية حجاجية .... محمد الإدريسي	203

الموضـــــوع	الصفحة
الفصل السادس	
بلاغة الخطاب الهزلي .... سليمان الطالي	231
الفصل السابع	
بلاغة الخطاب الصوفي، رسائل الشيخ الحراق	
أنموذجًا .... محمد البقالي	277
الفصل الثامن:	
بلاغة الرسالة الساخرة .... حسن الطويل	335
الفصل التاسع:	
في آليات تأويل المجاز القرآني في البلاغة العربية	365
رفعت الكنياري	

البلاغة وأنواع الخطاب

إن إخراج البلاغة من دائرة المقولات المجردة القائمة على مبدأي التوصيف والتصنيف لوجوه القول وتقنياته الإقناعية؛ إلى دائرة تأمّل الخطابات وتأويلها، يعني أن البلاغة ليست مجرد نظرية تجريدية همّها الأساس بناء فهم نسقي للتواصل بمفهومه الجمالي أو الإقناعي، بل هي أيضا نظرية في تأويل الخطابات التي تنجز في سياقات ملموسة.

وفي هذا الكتاب نسعى إلى تكريس التحليل البلاغي. وهو تحليل يتجاوز البلاغة بمفهومها الذي ارتبط عادة بفن العبارة أو بملفوظات معزولة عن سياقها الخطابي. حيث تتحوّل البلاغة إلى درس يلقِّن العلم، وليس إلى مقاربة تفاعلية مع الخطابات. إنّ الدراسات التي يضمّها هذا الكتاب إذ تحدد انتماءها للبلاغة، إنها تصنع ذلك من باب الاجتهاد والبحث عن آفاق جديدة وليس من باب التقليد والترديد.

الغلاف: حسين جبيل

9 789774 992490